UN NOUVEAU TÉMOIGNAGE SUR L'EMPIRE DES GRANDS COMNÈNES : LA DATE DES FRESQUES DE LA CHAPELLE SAINT-ÉLIE AU MONASTÈRE DE VAZÉLON*

Ioanna RAPTI

L'empire des Grands Comnènes, qui s'est épanoui depuis sa capitale Trébizonde entre 1204 et 1461, dépassant en longévité tous les États satellites de Byzance, tient une place particulière dans l'étude de la civilisation médiévale. Berceau de personnages illustres, tel le cardinal Bessarion, foyer de sciences et de littérature au carrefour des routes caravanières, l'empire de Trébizonde a attiré l'intérêt des spécialistes dès le 19e siècle[1]. Bastion

* Je tiens à exprimer ma gratitude à Georges Kiourtzian pour son concours dans la lecture et le commentaire de l'inscription et pour le relevé qu'il a tiré des photographies. Mes remerciements vont aussi à Jannic Durand, à Catherine Jolivet-Lévy, à Sophia Kalopissi-Verti et à Scott Redford pour leurs précieux commentaires, aux auditeurs de mon séminaire de l'EPHE, qui m'ont accompagnée dans la redécouverte de l'empire des Grands Comnènes, et à Antony Eastmond pour son invitation à participer à la réouverture du dossier de Trébizonde. Toutes les photographies sont de l'auteur.

Liste des abréviations

A. Bryer, Nineteenth Century Monuments : A. Bryer, Nineteenth Century Monuments in the City and the Vilayet of Trebizond : Architectural and Historical Notes, *Ἀρχεῖον Πόντου* 30, 1970-1971, p. 228-375.

A. Bryer et D. Winfield, *Pontos* : A. Bryer et D. Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos* (Dumbarton Oaks Studies 20), I-II, Washington, DC 1985.

A. Eastmond, *Art and Identity* : A. Eastmond, *Art and Identity in Thirteenth-Century Byzantium : Hagia Sophia and the Empire of Trebizond* (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 10), Aldershot 2004.

G. Millet et D. Talbot Rice, *Trebizond* : G. Millet et D. Talbot Rice, *Byzantine Painting at Trebizond* (Courtauld Institute Publications on Near Eastern Art 1), Londres 1936.

1. Pour l'aperçu historiographique, voir notamment A. Bryer et D. Winfield, *Pontos*, et plus récemment A. Eastmond, Introduction : The Lure of Trebizond, dans A. Eastmond (éd.), *Byzantium's Other Empire. Trebizond*, Istanbul 2016, p. 9-28. Voir aussi R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins : Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios,*

Revue des Études Byzantines 75, 2017, p. 5-39. doi : 10.2143/REB.75.0.3251286

d'hellénisme, dépositaire de mémoire byzantine mais aussi objet d'une érudition régionaliste florissant au sein des prospères communautés grecques du Pont à la fin de l'Empire ottoman, Trébizonde offre, avec sa région, une documentation singulière pour ce pan du monde byzantin ouvert à la fois sur le Caucase, les terres russes et l'Anatolie musulmane, et qui fut une station majeure sur la route de la soie. Les témoignages littéraires et les monuments de Trébizonde en reflètent l'ambition et les gestes[2]. Cette autre Byzance, multiethnique et multiconfessionnelle, fut le thème d'une exposition organisée à Istanbul en 2016, qui rappela l'intérêt exceptionnel du patrimoine de la ville[3]. Dans ce cadre, nous avons entrepris de réexaminer les vestiges des monuments de la région afin d'approfondir l'étude de leurs relations topographiques et artistiques, étude qui avait été commencée par Anthony Bryer et David Winfield à la suite des travaux pionniers de Gabriel Millet et de David Talbot Rice[4].

Célèbre pour ses actes conservés aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Russie à Saint-Pétersbourg, une source de première importance pour l'histoire économique du monde byzantin[5], le monastère de Vazélon, dont le vocable turc, Ayana Manastırı, conserve encore le souvenir de la dédicace à saint Jean Baptiste, réservait la surprise d'une inscription jusqu'alors inconnue. Celle-ci date les fresques de la petite chapelle au nord du complexe de l'an 1219 et en fait ainsi le témoignage monumental le plus ancien

Trébizonde, Athènes, Thessalonique (Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin 2), Paris 1975 ; A. Savvidès, *Ἱστορία τῆς αὐτοκρατορίας τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν τῆς Τραπεζούντας (1204-1461)*, Thessalonique 2009, p. 13-24.

2. F. Lauritzen, Bessarion's Political Thought : The Encomium to Trebizond, *Bulgaria mediaevalis* 2, 2011, p. 189-195 ; S. Georgiadou, *Architecture and Statehood in Late Byzantium. A Comparative Study of Trebizond and Epiros*, PhD Dissertation, University of Illinois, Urbana-Champaign 2015. Le monastère de Vazélon a récemment fait l'objet d'une synthèse des travaux antérieurs : İ. Köse et V. M. Demciuc, Vazelon (St. John) Monastery of Maçka Trebizond, *Codrul Cosminului* 20, 2014, p. 259-272.

3. RCAC 20 juin – 18 septembre 2016 : A. Eastmond (éd.), *Byzantium's Other Empire. Trebizond*, cité n. 1.

4. Ce voyage, effectué en juillet 2015, a été rendu possible grâce à une mission financée par l'équipe Monde byzantin de l'UMR 8167 Orient et Méditerranée (CNRS, Paris), que je remercie. Les travaux d'A. Bryer et en particulier le *magnum opus* co-signé avec D. Winfield (voir abr.) demeurent le travail de référence pour les monuments de cette région.

5. Ces actes monastiques ont été édités par F. I. Uspenskij et V. N. Beneševič, *Вазелонские акты : материалы для истории крестьянского и монастырского землевладения в Византии XIII-XV веков*, Léningrad 1927 (édition du texte grec avec des essais et commentaires en russe). Une réédition anastatique du texte grec des actes avec traduction du russe en grec moderne et une introduction générale a été publiée récemment : F. I. Uspenskij et V. N. Beneševič, *Τα Acta της Μονής Βαζελώνος : Στοιχεία για την ιστορία της αγροτικής και μοναστηριακής εγγείας ιδιοκτησίας στο Βυζάντιο κατά τον 13ο-15ο αι.*, éd. K. Papoulidès, trad. H. Pétropoulos, Thessalonique 2007.



Fig. 1 – La chapelle Saint-Élie au nord de Saint-Jean de Vazélon



Fig. 2 – La façade du monastère (19e-20e siècle)

de l'empire de Trébizonde. Le corpus des peintures byzantines de la première moitié du 13e siècle est ainsi enrichi d'un ensemble jusqu'alors méconnu qui offre, de surcroît, un repère essentiel dans le temps et l'espace[6]. Enfin, ce décor, désormais précisément daté, invite à s'interroger sur les stratégies artistiques des premiers Grands Comnènes et rend d'autant plus urgent le besoin de conservation et de mise en valeur du site dont la détérioration avancée menace l'existence même (fig. 1 et 2). L'étude qui suit s'attachera à présenter l'inscription et le décor de la chapelle dans une première mise en perspective avec l'art byzantin après 1204.

1. – Le site du monastère Saint-Jean de Vazélon et la chapelle médiévale

Situé sur une paroi boisée du mont Zabulon dans le relief de Matzouka (Maçka)[7], à environ 1300 m d'altitude, le monastère Saint-Jean de Vazélon surplombe un des passages vers le col des Alpes pontiques et l'Anatolie. La silhouette imposante des ruines des bâtiments conventuels à trois étages est aujourd'hui le pâle reflet de sa prospérité au début du 20e siècle[8]. Derrière cette façade monumentale se cache une église, tandis qu'Anthony Bryer a signalé, en 1970, les vestiges d'une ancienne chapelle dans le roc. Quant aux « plus anciens témoignages d'architecture domestique » admirés en 1929 par David Talbot Rice, ils avaient entre-temps disparu[9]. L'aménagement du site

6. Ce corpus était relativement maigre au moment des études pionnières en la matière : O. Demus, Die Entstehung des Palaologenstils in der Malerei, dans *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress* 4/2, Munich 1958, p. 1-63, ici p. 26-27 (qui compte trois ensembles majeurs pour cette période : Studenica 1209, Žiča vers 1219, Tirnovo 1230) ; M. Chatzidakis, Aspects de la peinture murale du xiiie siècle en Grèce, dans V. J. Djurić (éd.), *L'art byzantin du xiiie siècle, Symposium de Sopoćani*, Belgrade 1967, p. 59-73. Plusieurs décors ont été depuis mis au jour ou réévalués ; voir en particulier pour la Cappadoce : C. Jolivet-Lévy, *Études cappadociennes*, Londres 2001, p. 76-85 et études VI, VII et IX, et, plus récemment, T. Uyar, *Art et société en pays de Rüm. Les peintures byzantines du xiiie siècle en Cappadoce*, thèse de doctorat de l'Université Paris 1, 2011. Voir aussi Idem, 13th Century Byzantine Painting in Cappadocia : New Evidence, dans A. Ödekan, E. Akyürek, N. Necipoğlu (éd.), *Change in the Byzantine World in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Istanbul 2010, p. 617-625. Pour le reste du monde byzantin, voir S. Kalopissi-Verti, Monumental Art in the Lordship of Athens and Thebes, dans N. Tsougarakis et P. Lock (éd.), *A Companion to Latin Greece*, Leyde 2014, p. 369-417, et J.-P. Caillet et F. Joubert (éd.), *Orient et Occident méditerranéens au xiiie siècle. Les programmes picturaux*, Paris 2012.

7. A. Bryer et D. Winfield, *Pontos*, I, p. 251-265 et 289.

8. A. Bryer, Nineteenth Century Monuments, p. 289-298. Chrysanthos <Philippidès>, Ἡ ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, *Ἀρχεῖον Πόντου* 4-5, 1933, p. 27-904, ici p. 497-498, fig. 72 et 76.

9. A. Bryer, Nineteenth Century Monuments, p. 297 et plan (fig. 21), p. 294.

s'apparente à celui du monastère bien plus populaire de la Vierge Souméla, sur une falaise du mont Mélas, quelques kilomètres à l'est[10].

Si les origines de Saint-Jean de Vazélon se confondent avec les légendes de la christianisation de la région[11], le passé médiéval et post-byzantin du monastère est néanmoins solidement documenté par les actes qui en attestent la vigueur et la puissance dès le 13e siècle[12]. Sans doute déjà avant 1254, date du premier acte daté, et jusqu'au 18e siècle, lorsque les donations les plus tardives furent enregistrées dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg[13], Saint-Jean de Vazélon s'impose comme le protecteur, l'autorité judiciaire et financière de la société paysanne qui vit dans les environs. La continuité des actes suggère que la chute des Grands Comnènes n'a pas radicalement affecté l'activité du monastère, malgré l'arrêt des donations impériales[14]. La chapelle, chargée de graffiti, appartient à cette longue histoire et constitue le plus ancien élément d'une documentation où, par ironie, la richesse des textes s'oppose à l'extrême pénurie des descriptions du site[15]. À la différence d'autres monuments de la région, les vestiges du monastère et la chapelle ont peu attiré l'attention des voyageurs, à quelques exceptions près, comme Joseph Pitton de Tournefort, qui livre une description lyrique du site, ou Frantz Cumont, qui le compare « à un gigantesque pigeonnier » collé « à une muraille de calcaire au fond d'une forêt »[16].

Seul édifice médiéval conservé du complexe, la petite chapelle est une structure simple à voûte en berceau appuyée sur deux arcs doubleaux dont l'un précède l'abside et l'autre délimite deux travées. Elle contraste avec le

10. A. Bryer et D. Winfield, *Pontos*, I, p. 285 ; R. Janin, *Les églises et les monastères*, cité n. 1, p. 274-276.

11. La date de 270, reprise systématiquement et sans argumentation dans toutes sortes de publications, n'est guère vérifiable. A. Bryer et D. Winfield, *Pontos*, I, p. 254, notent qu'il est difficile de faire la part entre légende et faits pour ces monastères développés autour d'une grotte sacrée.

12. F. I. Uspenskij et V. N. Beneševič, *Τα Acta της Μονής Βαζελώνος*, cité n. 5.

13. *Ibidem*, nos 75-76, datés de l'an 1725.

14. R. Janin, *Les églises et les monastères*, cité n. 1, p. 285 et 276. La prospérité du monastère de Souméla semble croître de même avec la conquête turque ; A. Bryer, Nineteenth Century Monuments, p. 289. Une évolution progressive avec l'islamisation graduelle de la population et le déclin lent des institutions chrétiennes est suggérée aussi par la documentation ottomane de la ville de Trébizonde : H. W. Lowry, *The Islamization and Turkification of the City of Trabzon (Trebizond), 1461-1583*, Istanbul 2009 ; en 1583, 40 % de la population est chrétienne. Des donations importantes aux 16e et 17e siècles indiquent le prestige du monastère au-delà de la région du Pont : F. I. Uspenskij et V. N. Beneševič, *Τα Acta της Μονής Βαζελώνος*, cité n. 5, nos 140 et 188-189.

15. A. Bryer, Nineteenth Century Monuments, p. 289-297.

16. J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage au Levant*, II, Amsterdam 1727, p. 236-237 ; F. et E. Cumont, *Studia Pontica*. II, *Voyage d'exploration archéologique dans le Pont et la Petite Arménie*, Bruxelles 1906, p. 371.

massif conventuel par ses dimensions exiguës – 5,3 × 3,6 m et 4,6 m de hauteur – et se remarque par sa situation sur une terrasse ou plateforme vraisemblablement aménagée sur la paroi de la montagne à l'extrémité nord du site (fig. 1). Aujourd'hui, on y accède par un sentier qui part de la piste carrossable et aboutit devant un haut mur, probablement un beffroi, surmonté d'une église où subsistent encore quelques vestiges de peintures du 19e siècle[17]. L'ouverture du sentier actuel a pu endommager davantage la chapelle, auparavant accessible à partir du complexe par un autre sentier depuis le ravin[18].

Le métropolite et érudit Chrysanthos Philippidès, dans sa synthèse sur l'Église de Trébizonde, a privilégié la documentation textuelle, se contentant d'une brève mention du décor de la chapelle Saint-Élie et de ses fresques « qui ne paraissent guère antérieures au 17e siècle »[19]. Cette datation, hâtivement proposée en 1929 par David Talbot Rice, qui n'a toutefois pas manqué de remarquer la qualité et le bon état des peintures[20], a certainement contribué, avec l'abandon et l'accessibilité difficile du site, à l'oubli de ce décor peint. Après avoir attribué le décor au 15e siècle, Anthony Bryer y est revenu dans une étude circonstanciée menée avec David Winfield et accompagnée d'un relevé des fresques pour suggérer une datation antérieure au 17e siècle, entre 1204 et 1461 « and probably to the late thirteenth or fourteenth century »[21].

2. – L'inscription et la datation du décor

Protégée des éléments par son emplacement dans le creux de la paroi rocheuse, la chapelle, victime d'un incendie signalé par Anthony Bryer en 1970, a continué à souffrir du vandalisme et des pilleurs qui se sont appliqués à enlever des fragments des fresques, sans doute afin de les vendre (fig. 3-4)[22]. La chapelle a aujourd'hui perdu presque toute sa voûte en berceau, à l'exception

17. Les plus lisibles appartiennent à une composition du Jugement dernier sur la façade extérieure nord. A. Bryer, Nineteenth Century Monuments, p. 297, désigne cette structure tantôt comme chapelle et tantôt comme église et en signale la toiture pyramidale.

18. A. Mèlas, *Τραπεζούς. Στα ίχνη των Μεγάλων Κομνηνών*, II, Athènes 2008, p. 450-455.

19. Chrysanthos, Ἡ ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, cité n. 8, p. 484-498.

20. D. Talbot Rice, Notice on Some Religious Buildings in the City and Vilayet of Trebizond, *Byz.* 5, 1929-1930, p. 47-81, ici p. 79, donne une brève présentation du complexe en signalant surtout l'intérêt de l'architecture domestique et des boiseries encore visibles au sud du catholicon. Les inscriptions anciennes qu'il avait vues encastrées dans les murs de l'église ont disparu, probablement déjà lors de la prospection de Winfield et Bryer qui ne les mentionnent pas.

21. A. Bryer, Nineteenth Century Monuments, p. 270, s'interrogeait sur une datation au début du 15e siècle, sans donner d'arguments ; A. Bryer et D. Winfield, *Pontos*, I, p. 289-294, plans : fig. 96-97.

22. A. Bryer, Nineteenth Century Monuments, p. 219, signale aussi la destruction, alors récente, par un incendie qui avait provoqué l'effondrement du toit. Les photographies effectuées

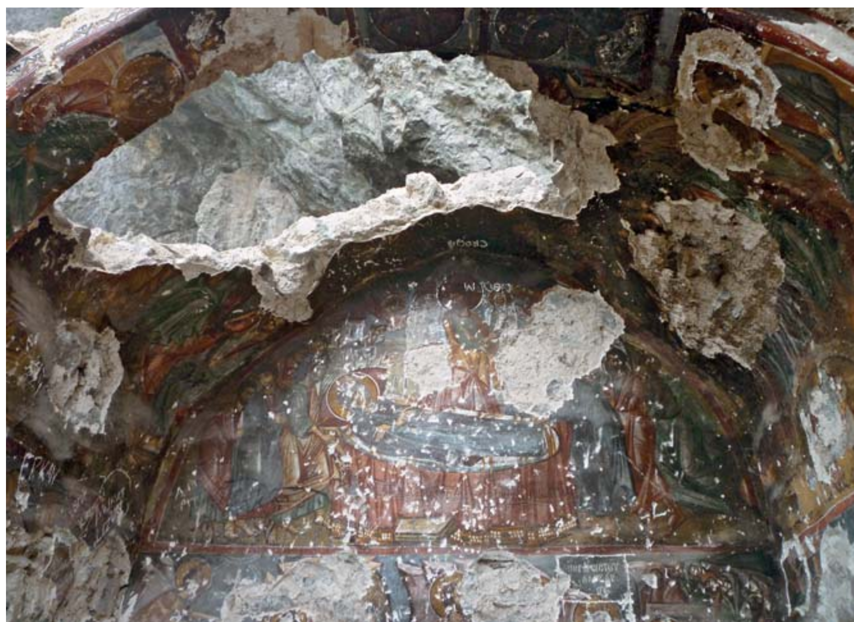


Fig. 3 – Chapelle Saint-Élie, vue ouest



Fig. 4 – Chapelle Saint-Élie, mur ouest, la Résurrection de Lazare

de la partie ouest et des deux arcs qui séparent les travées et le sanctuaire (fig. 1 et 3). Ces derniers sont absents du relevé et de la description de Bryer et Winfield qui laissent supposer l'existence d'une cloison dissimulant la voûte, dont seule une partie leur a été rendue visible à la suite de l'ouverture d'une évacuation par des paysans qui utilisaient la chapelle désaffectée comme refuge[23]. Des trous perceptibles près de l'inscription, à l'extrémité sud de l'arc oriental, indiquent la présence d'une ou plusieurs poutres appartenant peut-être à la clôture du sanctuaire ou l'existence d'un système de renforcement de la voûte qui dissimulait l'un ou les deux arcs et l'inscription.

L'inscription mise au jour sur la face de l'arc est clairement lisible à son début et à sa fin (voir le relevé, fig. 5) :

> [K(ΥΡΙΟ)C ΕΞ ΟΥΡΑΝΟΥ] ΕΠΗ ΤΗΝ ΓΗΝ ΕΠΕΒΛΕΨΕΝ ΤΟΥ ΑΚΟΥCΑΙ ΤΟΥC CΤΕΝΑΓΜΟΥC ΤΩΝ ΠΕΠΕΔΗΜΕΝΩΝ [ΤΟΥ ΛΥCΑΙ] ΤΟΥC [ΥΙΟΥC ΤΩΝ ΤΕΘΑΝΑΤ]ΩΜΕΝΩΝ : <E>ΙCΤΟΡΗΘΗ ΕΤ(ΟΥ)C CΤΨΚΖ
>
> [Κύριος ἐξ οὐρανοῦ] ἐπὶ τῆν γῆν ἐπέβλεψεν τοῦ ἀκοῦσαι τοὺς στεναγμοὺς τῶν πεπεδημένων [τοῦ λῦσαι] τοὺς [ὑιοὺς τῶν τεθανατ]ωμένων. <E>ἱστορήθη ἔτ(ους) ͵στψκζʹ.
>
> *Du haut des cieux, le Seigneur a regardé sur la terre pour écouter les gémissements de ceux qui sont enchaînés, pour délivrer les fils de ceux qui ont péri. [Ceci] a été peint (historié) en l'an 6727 (1219)*[24].

Le texte, emprunté au psaume 101, 20-21, instaure une étroite parenté avec Sainte-Sophie de Trébizonde où le même verset court autour du Christ Pantocrator sur la calotte de la coupole. Cette affinité remarquable tient aussi bien à la formulation du texte qu'au calibrage et à l'utilisation limitée des ligatures. À Sainte-Sophie cependant, la place disponible a permis d'inscrire le verset suivant (101, 22) qui, d'après la graphie fort contractée, n'y était peut-être pas prévu initialement[25]. Dans les deux cas, c'est le début de l'extrait psalmique qui est privilégié. En outre, les deux inscriptions se signalent par la régularité et la solennité du tracé ainsi que par leur conformité au texte biblique.

À Vazélon, la seule déviation par rapport au texte canonique est l'emploi du pluriel στεναγμούς. Comme à Sainte-Sophie, les tracés des majuscules sont pour la plupart rectilignes, droits et nets, sans les agréments en forme de tige ou de fleurons qui ornent souvent les majuscules de l'époque byzantine

dans les années 1970 et 2000 publiées par A. Mèlas, *Τραπεζούς*, cité n. 18, montrent la dégradation progressive du site.

23. A. Bryer et D. Winfield, *Pontos*, I, p. 289 ; pour le plan au sol et la coupe, *ibidem*, fig. 96 et pour le plan du programme, fig. 97.

24. La traduction est nôtre.

25. A. Eastmond, *Art and Identity*, p. 100-101, pl. IV ; D. Talbot Rice, *The Church of Hagia Sophia at Trebizond*, Édimbourg 1968, p. 112.

moyenne. Cette pureté archaïsante, porteuse de monumentalité, n'empêche pas le recours à d'autres procédés calligraphiques communs aux objets d'art et aux manuscrits, en particulier l'économie d'espace par l'emboîtement de lettres de corps différent. Cela n'entrave guère la lisibilité du texte mais en accentue l'effet décoratif que l'on voit, par exemple, sur la coupole de Sainte-Sophie dans les lettres PI de Κύριος. Dans la chapelle, de surcroît, des ligatures bien lisibles accompagnent ce même jeu d'échelle qui rythme le ΕΠΗ ΤΗΝ ΓΗΝ (fig. 6a). L'iotacisme banal dans ΕΠΗ apparaît graphiquement en harmonie avec la cadence du tracé, rythmé par le Η. Pour le reste, le verset est soigneusement écrit et orthographié avec un souci d'élégance manifeste dans l'emplacement du Π comme une clef de voûte au sommet de l'arc, dans le jeu d'échelle qui distingue au même endroit les deux C successifs dans τοὺς στεναγμούς ou encore dans la rare ligature ΑΓΜ de ce dernier mot[26].

La forme des lettres correspond à un créneau chronologique large mais ne contredit guère la date donnée par l'inscription : les tracés solides des traits verticaux évasés à leurs extrémités alternant avec des hampes et lignes frêles (par exemple la lettre Ν) et la présence d'accents et d'esprits sont conformes à l'épigraphie de l'époque byzantine moyenne et, plus particulièrement encore, à tout le 12[e] siècle. Les tracés les plus caractéristiques sont celui du Β avec la boucle inférieure légèrement plus large, et le ω ouvert, ponctué d'un ornement étoilé au-dessous[27] et assorti d'un point bien marqué au-dessus (fig. 6b). La forme élaborée, assez fréquente pour cette lettre dès le haut Moyen Âge, n'est pas sans rappeler les lettres apocalyptiques appendues aux croix orfévrées ou peintes, fréquentes surtout à l'époque protobyzantine, et pourrait ici servir à magnifier le texte du psaume, en accord avec le passage au sanctuaire et le contenu sotériologique de son décor[28]. Il est à noter qu'un tracé très similaire se trouve dans le titre de la donation en

26. À propos de l'expressivité des tracés, voir les remarques de I. Drpić, *Epigram, Art and Devotion in Later Byzantium*, Cambridge 2016, p. 52-54, bien que, dans l'exemple de Vazélon, la monumentalité de l'inscription ne semble pas dériver d'un modèle en relief comme le stipule Ivan Drpić pour l'épigramme dédicatoire de Saint-Nicolas dans le Magne.

27. Le point au-dessus de l'oméga semble dériver de la terminaison bouletée dans quelques écritures calligraphiées comme dans un tétraévangile de Londres (British Library, Add 5111-5112) daté de peu avant 1189 ; une ligne reliant la courbe sous la lettre dans l'en-tête de l'Athos, Monè Dionysiou, 589, de 1201. Le point bien marqué semble assez rare : un exemple se trouve dans le tétraévangile aujourd'hui perdu de Smyrne, voir I. Spatharakis, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453*, Leyde 1981, n° 212, fig. 384. Il est observé dans l'inscription dédicatoire de Koutsovendis : C. Mango, The Monastery of St. Chrysostomos at Koutsovendis (Cyprus) and Its Wall Paintings, *DOP* 44, 1990, p. 63-94, fig. 84.

28. L'oméga pointé en haut se voit aussi à Sainte-Anne dans l'abréviation qui désigne saint Jean Baptiste sur le mur nord dans un panneau dédicatoire : G. Millet et D. Talbot Rice, *Trebizond*, p. 38 et 109, pl. XII.2.

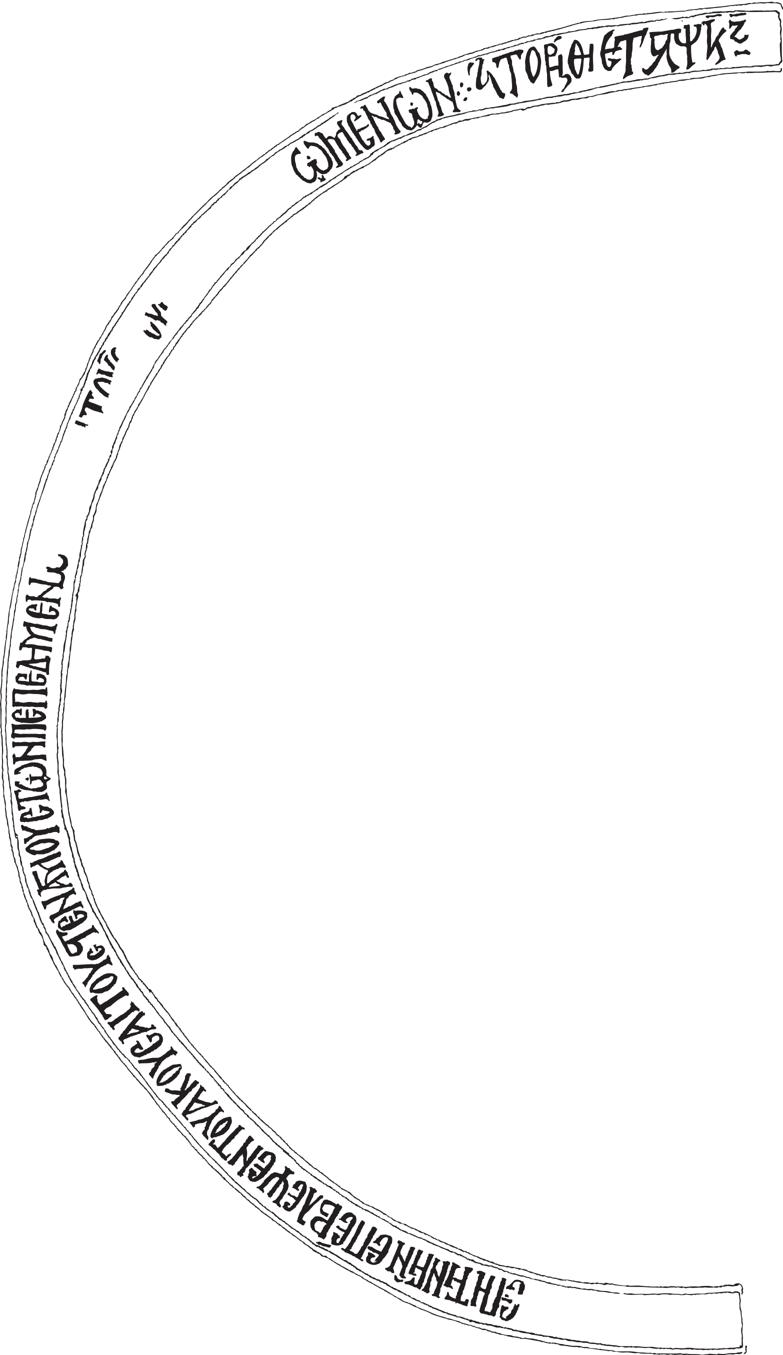


Fig. 5 – Relevé de l’inscription (G. Kiourtzian)



Fig. 6a – Début de l'inscription et prophète Élie



Fig. 6b – Suite de l'inscription



Fig. 6c – Fin de l'inscription et date

faveur du monastère datée de 1386, tel qu'il est transmis par la copie, certes plus tardive, du manuscrit de Saint-Pétersbourg[29].

Les deux omégas du psaume, dont la forme élaborée ressort au sein du verset biblique, exploitent l'espace disponible mais semblent aussi assurer une sorte de transition vers l'écriture plus libre, d'une allure documentaire, qui enregistre la date des peintures dans la partie droite de l'arc (fig. 6c).

Après la ponctuation sous forme de quatre points disposés en croix par laquelle se termine l'extrait du psaume, un procédé commun à l'épigraphie et à l'écriture des manuscrits[30], la mention de la réalisation du décor peint est écrite d'un tracé moins solennel mais tout aussi explicite, comme le montre la lisibilité de la ligature, presque cursive, IC et PH pour <ε>ἱστορήθη[31]. Cette différence de forme, à l'évidence intentionnelle, sert à distinguer les registres sacré et temporel du texte de l'inscription. La lecture de la date est parfaitement aisée : la ligature CT, moins élaborée que celle du verbe, est cependant lisible. Le large Ψ', fort différent du tracé décoratif, en forme de flèche, dans l'ἐπέβλεψεν à Sainte Sophie[32], impose la lecture de la septième centaine suivie d'un grand K et d'un grand Z, tous deux de grande taille mais de forme minuscule.

La comparaison des lettres de l'arc avec les inscriptions identifiant les sujets des peintures, tracées de puissants traits blancs sur le fond bleu des compositions, révèle une homogénéité incontestable, qui plaide en faveur de la cohérence et de l'unité du décor, en soi un petit chantier. Les légendes qui subsistent encore présentent la même clarté et régularité des tracés que l'inscription de l'arc : on note en particulier la même accentuation et la même ponctuation en forme de croix dessinée par quatre points. Les inscriptions bien conservées, comme celle de la Résurrection de Lazare (fig. 4), avec un rare dédoublement du Λ, la légende du Baptême (fig. 10) et le *titulus* de la croix dans la Crucifixion (fig. 7), ainsi que d'autres légendes aujourd'hui

29. F. I. Uspenskij et V. N. Beneševič, *Τα Acta της Μονής Βαζελώνος*, cité n. 5, n° 103. N. Oikonomidès, The Chancery of the Grand Komnenoi, *Ἀρχεῖον Πόντου* 35, 1979, p. 299-332, ici p. 306, considère la main des ff. 58-59ᵛ comme bien plus tardive que l'ensemble de la graphie principale, qui est d'une main du 15ᵉ siècle. Il signale la formulation de l'*intitulatio* comme une dette à des modèles des débuts de l'époque comnène.

30. Voir par exemple les manuscrits suivants : Hagion Oros, Monè Esphigménou, 19, 11ᵉ s., *The Treasures of Mount Athos*, Athènes 1974, fig. 414 ; en-têtes de l'Esphigménou 14, *ibidem*, fig. 337-338 ; Monè Ibèrôn, 46, 12ᵉ s., *ibidem*, fig. 151.

31. La graphie εἱστορήθη n'est pas inconnue dans les inscriptions de dédicace. Le tracé curviligne entre l'esprit rude et le I pourrait être lu aussi comme un C, autre graphie possible. L'appendice semi-circulaire sur l'extrémité gauche du T autorise à y lire un C et à privilégier la restitution de εἱστορήθη.

32. D. Talbot Rice, *The Church of Hagia Sophia*, cité n. 25, pl. 41b ; A. Eastmond, *Art and Identity*, pl. IV.



Fig. 7 – La Crucifixion (détail)



Fig. 8 – Abside, le choeur des anges

perdues mais visibles sur les photographies publiées, y compris les textes sur les rouleaux des hiérarques dans l'abside, présentent des formes et des ligatures comparables, caractérisées par la même simplicité : P à petite boucle, B légèrement ouvert, tracés droits, croix en quatre points au début[33]. La lecture de la date ne laisse donc aucune ambigüité et invite à reconsidérer les vestiges des peintures et leur relation avec celles de Sainte-Sophie et la peinture du 13e siècle.

3. – Le décor de la chapelle

Le décor absidal de la chapelle de Vazélon est aujourd'hui extrêmement fragmentaire (fig. 6a et 8). Malheureusement, la documentation photographique ne permet pas d'aller plus loin que le relevé d'Anthony Bryer et David Winfield qui avaient noté le délabrement de la conque[34]. Il se singularise par le déploiement du chœur angélique au-dessous de la Déisis, signalé jusqu'à présent comme une version appauvrie de la frise autour de la calotte de la coupole à Sainte-Sophie[35]. Le sanctuaire de la chapelle associe magistralement deux idées fondamentales de la cosmologie chrétienne qui animent la liturgie : la structuration hiérarchisée de l'univers, régie par le regard du Créateur, et l'exaltation du Seigneur par les anges, figures archétypales pour les ministres de la liturgie terrestre. Ces deux idées se recoupent dans la Déisis qui occupait le cul-de-four de l'abside et se structurait autour d'un Christ Pantocrator trônant. La complexité sémantique de la Déisis – à la fois intercession et théophanie – est ici accentuée par le développement de la composition avec l'addition de la figure tutélaire du prophète Élie derrière la Vierge et, éventuellement, des chérubins renforçant la Majesté du Christ trônant. Le verset du psaume 101, 20-21, qui introduit ce décor, appartient à l'hymnographie du Dimanche de Pâques où il clôt la doxologie et précède la lecture de l'évangile[36]. Or le vocabulaire du verset et les idées du regard divin et de la délivrance salutaire qui y sont énoncées recoupent bien d'autres citations bibliques intégrées dans les programmes iconographiques.

33. A. Bryer et D. Winfield, *Pontos*, II, fig. 221, 225a.
34. *Ibidem*, I, p. 290, fig. 97.
35. *Ibidem*, I, p. 290.
36. T. Papamastorakis, *Ο διάκοσμος του τρούλλου των ναών της παλαιολόγειας περιόδου στη Βαλκανική χερσόνησο και την Κύπρο*, Athènes 2001, p. 274 ; C. Høeg et G. Zuntz, *Prophetologion. Lectiones Sabbati Sancti*, Copenhague 1962, p. 497.

À proximité du monastère de Vazélon, à l'église des Taxiarques datée de 1391 et identifiée avec celle, aujourd'hui disparue, de Kurt Boğan, l'idée du regard du Seigneur est exprimée au même emplacement, sur la face de l'arc devant l'abside mais à travers le psaume 32, 13-14[37]. L'évocation de la demeure céleste dans ce dernier verset entre en résonance avec l'inscription autour de l'abside de Sainte-Sophie de Trébizonde[38]. Vers le milieu du 15e siècle, la chapelle de la tour à Trébizonde présente une disposition analogue pour la date à la fin du verset soigneusement calibré. Emprunté à l'*heirmos* de la Présentation au Temple, selon la restitution de Gabriel Millet, ce verset souligne, cependant, une vocation sacrificielle[39]. La mise en valeur du caractère sotériologique et théophanique du sanctuaire par une inscription déployée sur la façade extérieure de l'arc et articulée avec le contenu pictural de l'abside et de ses abords s'avère donc une tradition solide dans la région de Trébizonde entre le 13e et le 15e siècle.

Le regard divin sur les humains, qu'il soit bienveillant et paternel ou critique et justicier, répond au symbolisme de l'édifice ecclésial aussi petit qu'il soit comme dans le cas de la chapelle de Vazélon. Il s'exprime avec force et constance, comme le montrent les inscriptions autour du Pantocrator dans les coupoles, rassemblées par Titos Papamastorakis[40]. Le nombre important de ce genre d'inscriptions à l'époque de la chapelle de Vazélon et de Sainte-Sophie n'est sans doute pas une coïncidence mais va de pair avec une expression picturale de la dynamique émotionnelle de l'espace sacré. À l'église rupestre de la Vierge à Bertubani, en Géorgie, datée de 1213, antérieure seulement de quelques années à la chapelle de Vazélon et, malgré ses dimensions modestes, fondation royale ambitieuse, un autre verset, emprunté au psaume 112, 3 se déploie sur l'arc de l'abside

37. G. Millet et D. Talbot Rice, *Trebizond*, p. 153 : Ἐπέβλεψεν ὁ Κύριος ἴδε πάντας τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων ἐξ ἑτοίμου κατοικητηρίου αὐτοῦ ; A. Bryer et D. Winfield, *Pontos*, I, p. 287, II, fig. 215a. L'inscription offre un lien supplémentaire par rapport à ceux déjà signalés entre cette église et Saint-Jean de Vazélon.

38. G. Millet et D. Talbot Rice, *Trebizond*, p. 153.

39. Τὸ στερέωμα, τῶν ἐπί σοι πεποιθότων, στερέωσον Κύριε τὴν Ἐκκλησίαν, ἣν ἐκτήσω, τῷ τιμίῳ σου αἵματι : G. Millet, Les monastères et les églises de Trébizonde, *BCH* 19, 1895, p. 419-459, ici p. 432 ; voir I. Rapti, The Tower Frescoes : Art at the End of the Empires, dans A. Eastmond (éd.), *Byzantium's Other Empire*, cité n. 2, p. 145-170.

40. T. Papamastorakès, *Ο διάκοσμος του τρούλλου*, cité n. 36, p. 72-76. Voir aussi D. Mouriki, Ὁ ζωγραφικὸς διάκοσμος τοῦ τρούλλου τοῦ Ἁγίου Ἱερόθεου στὰ Μέγαρα, *Ἀρχαιολογικὰ Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν*, 1978, p. 115-142, en particulier p. 124-128 sur le sens complexe du décor de la coupole et le rôle des anges pour glorifier le Seigneur. L'idée du Juge compatissant est exprimée dans l'inscription métrique associant l'idée du regard du Seigneur avec celle du Jugement, comme le fait plus tard, en d'autres termes, l'inscription de la Sainte-Croix de Pélendri.

et, en accord avec l'exaltation de la croix sur la voûte, appelle à la gloire du Seigneur[41].

L'idée des anges assistant au mystère du sacrifice eucharistique est exprimée dès le début du 11e siècle autour de l'abside de la Panagia *tôn Chalkeôn* de Thessalonique : [...] Χριστὸς γὰρ ἔνδον θύεται καθ' ἡμέραν καὶ αἱ δυνάμεις ἀσωμάτων ἀγγέλων λειτουργικῶς κυκλοῦσιν αὐτὸ ἐν φόβῳ[42]. Ce décor, daté de 1028, offre l'une des premières évocations du mystère grâce à la synergie du texte et de l'image. La présence d'une épigramme identique signalée à Saint-Basile sur l'îlot Saint-Achille du lac Prespa, basilique fondée par le tsar Samuel à la fin du 10e siècle, suggère une tradition en adéquation avec la réflexion autour de la liturgie élaborée par les commentateurs et les hymnographes[43]. Les cohortes célestes sont évoquées dans un esprit analogue dans l'inscription qui accompagne la Vierge à l'Enfant vénérée par deux anges à l'église monastique de Guélati, en Géorgie : le texte, qui exhorte à imiter les chérubins louant le Seigneur, souligne la portée théophanique et trinitaire de l'image de l'Incarnation au-delà du temps en évoquant l'apparition du roi de l'univers escorté par des milices angéliques invisibles[44]. La vénération du Seigneur par les chœurs angéliques est visualisée à la chapelle de Vazélon comme à Sainte-Sophie où elle est soulignée par l'extrait du *Deutéronome* 2, 43 : Προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι. Ailleurs, le verset, dont la forte résonance liturgique tient à sa reprise par le patriarche Germain à propos de l'entrée de l'Évangile, suffit à lui tout seul à exprimer la glorification du Seigneur. Si l'image triomphale du Christ, riche en références scripturaires et liturgiques, remonte loin dans le temps, son importance à l'époque comnène est documentée par un certain nombre de monuments assez éloignés entre eux, comme l'église chypriote de Pérachorio ou celle des Archanges à Boularioi dans le Magne sans compter les exemples pontiques examinés ici[45]. Elle reflète la préoccupation,

41. T. VELMANS, *Miroir de l'Invisible. Peintures murales et architecture de la Géorgie*, Paris 1996, p. 89, pl. 120 (avec réf. erronée pl. 119) et pl. 17 pour l'exaltation de la croix ; A. EASTMOND, *Royal Imagery in Medieval Georgia*, University Park 1998, pl. XIX.

42. Sh. E. J. GERSTEL, *Beholding the Sacred Mysteries*, Seattle 1998, p. 6 et 81.

43. N. MOUTSOPOULOS, *Ἡ βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Ἀχιλλείου στὴν Πρέσπα. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῶν μνημείων τῆς περιοχῆς*, Thessalonique 1989 ; W. HÖRANDNER, A. RHOBY, A. PAUL, *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung*. 1, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken* (Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse 374, Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 15), Vienne 2009, nº 114, fig. 30.

44. A. EASTMOND, *Royal Imagery*, cité n. 40, p. 61-62, pl. X : il s'agit d'une innovation d'inspiration byzantine dans le programme de l'abside ; A. ALPAGO-NOVELLO *et al.*, *Art and Architecture in Medieval Georgia*, Louvain-la-Neuve 1980, p. 93.

45. A. H. S. MEGAW et E. J. HAWKINS, The Church of the Holy Apostles at Perachorio, Cyprus, and Its Frescoes, *DOP* 6, 1962, p. 277-348 ; N. GKIOLÈS, *Ο βυζαντινός τρούλος και*

commune alors, d'exprimer et de rationaliser la relation entre le Dieu céleste et le Christ incarné[46]. Elle constitue le pendant monumental des frontispices des tétraévangiles qui conjuguent pareillement des images théophaniques avec des références à la liturgie, renforcées par l'exégèse versifiée des épigrammes[47].

L'abside, point focal de l'espace sacré, transcende la polyvalence du temps liturgique par la polysémie et le caractère synthétique du décor[48]. Les idées de l'Incarnation, du Sacrifice et de la Seconde venue, étroitement liées entre elles, fusionnent également au sein des programmes absidaux avec des nuances soigneusement portées par des éléments épigraphiques ou figuratifs, comme les chérubins ou, dans le cas de la chapelle, le regard céleste ou encore l'inscription de la date, limite temporelle au seuil du sacré. À Sainte-Sophie, la coupole et l'abside s'articulent avec une cohérence sensible dans les images et renforcée par les inscriptions. L'adaptation d'une thématique iconographique commune, liturgique et théophanique à la fois, suggère une relation étroite entre les peintures de Sainte-Sophie et celles de la chapelle de Vazélon. Elle soulève accessoirement le problème du contexte historique habilement cerné par Antony Eastmond à propos de Manuel Ier et de Sainte-Sophie, laquelle paraît incarner la politique et l'idéologie du souverain[49].

4. – Patronage des Grands Comnènes

La datation des fresques de la chapelle en 1219 constitue un repère essentiel dans la relation chronologique entre la chapelle de Vazélon et Sainte-Sophie de Trébizonde. Malgré ses dimensions modestes, le décor de la chapelle n'en est pas moins porteur d'ambition et de qualité et révèle une certaine prospérité artistique lors de la période d'instabilité politique et militaire de l'implantation des Grands Comnènes que fut le règne d'Alexis Ier (1205-1221). Si un patronage royal ne peut être qu'une hypothèse fondée sur la parenté avec Sainte-Sophie et la qualité des peintures de la chapelle,

το εικονογραφικό του πρόγραμμα, Athènes 1990, p. 97 ; N. Drandakis, *Βυζαντινές τοιχογραφίες της Μέσα Μάνης*, Athènes 1995, p. 408 n. 22.

46. A. Xyngopoulos, *Ἡ ψηφιδωτὴ διακόσμησις τοῦ ναοῦ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων Θεσσαλονίκης*, Thessalonique 1953, p. 34-35, donne la transcription du texte mais sans commentaire. Il s'attache au geste du Christ pour le replacer dans la tradition byzantine du Pantocrator, qui remonte à Daphni.

47. A. Weyl-Carr, Gospel Frontispieces from the Comnenian Period, *Gesta* 21, 1982, p. 3-20.

48. C. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords*, Paris 1991, p. 336 et 328.

49. A. Eastmond, *Art and Identity*, en particulier p. 15-17.

il est intéressant de revoir, à la lumière de la date découverte, la phrase encore lisible sous le chœur des anges, telle qu'Anthony Bryer et David Winfield l'ont déchiffrée, en la situant au-dessus de la tête de saint Nicolas : οὗτος [ὁ ναὸς τοῦ] Προ[δρόμου ἀ]νεκτῆσαι [ὁ] βασιλεύς (fig. 8). Leur suggestion qu'il s'agit du plus ancien des graffiti et qu'il se réfère à l'ensemble du monastère et non pas précisément à la chapelle est très probablement juste[50]. Or cette inscription informelle n'est peut-être pas un simple graffiti griffonné dans l'abside pour attribuer ou commémorer une origine prestigieuse. L'emplacement de la phrase, soigneusement disposée sur le bandeau bordant le chœur angélique, ajoute la donation impériale aux louanges des ordres incorporels. La graphie en minuscules n'est pas sans rappeler, malgré une certaine maladresse en raison du support inapproprié, l'écriture documentaire, les formes et les tracés que l'on observe dans les pages reproduites du codex de Saint-Pétersbourg[51].

Le chrysobulle de 1386[52] introduit les largesses d'Alexis III par un pèlerinage de l'empereur avec sa cour au mont Zabulon. Ayant trouvé le pays complètement désert et admiré le séjour des moines, le souverain aurait souhaité les conforter par des donations. S'il est impossible de voir dans la note du sanctuaire un témoignage de cette visite, il est tentant d'interpréter, à la suite d'Anthony Bryer et de David Winfield, l'*anaktèsis* comme une refondation[53]. Cette affirmation tient également à la dédicace de la chapelle, disputée dans la bibliographie entre le prophète Élie et saint Jean Baptiste[54]. La première identification, retenue par la plupart des auteurs, y compris par Bryer et Winfield, semble confortée par la double représentation du saint sur le mur sud et dans l'abside, insérée dans la Déisis. Toutefois, étant donné son caractère documentaire, la désignation « temple de saint Jean Baptiste » doit plutôt signaler l'appartenance de la chapelle au célèbre monastère et son patronage royal[55]. Les plus anciens documents de chancellerie ne remontent

50. A. Bryer et D. Winfield, *Pontos*, I, p. 289.

51. On remarque en particulier, aux ff. 64v-65, nos 105 et 106, la graphie de οὗτος dans la page de droite en haut avec lettres séparées et le trait du T allongé. D'autres tracés similaires se trouvent aux ff. 15v-16 (F. I. Uspenskij et V. N. Beneševič, *Τα Acta της Μονής Βαζελώνος*, cité n. 5, pl. 8 et 4).

52. *Ibidem*, no 103.

53. L'orthographe du mot avec un êta suggère le verbe ἀνακτῶμαι (reprendre possession) qui n'est pas fréquent dans les inscriptions dédicatoires : une occurrence est attestée à Kalyvia Kouvara dans une dédicace très fragmentaire (S. Kalopissi-Verti, *Dedicatory Inscriptions and Donor Portraits in Thirteenth Century Churches of Greece*, Vienne 1992, no 12c, p. 62). Cependant, il s'agit peut-être du verbe ἀνακτίζω, fréquent pour sa part, parfois orthographié avec un êta : *ibidem*, no 16, p. 64.

54. A. Bryer et D. Winfield, *Pontos*, I, p. 289.

55. *Ibidem*.



Fig. 9 – Apôtre sur l'arc central



Fig. 10 – Le Baptême du Christ

guère avant la fin du 13e siècle et probablement à un faux fabriqué, selon Nicolas Oikonomidès, par un connaisseur de documents authentiques pour permettre au monastère d'affirmer ses prétentions et ses droits sur les territoires environnants[56].

La dévotion impériale à l'égard de saint Jean Baptiste paraît en revanche constante. Elle est corroborée par la dédicace au Précurseur du monastère de Dionysiou, fondation des Grands Comnènes, et par l'association du saint aux portraits impériaux sur une charte et une icône qui y sont conservées[57]. L'affinité prophétique et ascétique entre saint Jean Baptiste et Élie a d'ailleurs pu faciliter la confusion sur la dédicace de la chapelle. Dans un acte de la fin du 13e siècle enregistrant des donations royales, l'appellation Saint-Élie désigne probablement un édifice et certainement un repère dans l'espace en marquant la limite entre le monastère et le lieu énigmatique d'*Enkryptos*[58]. L'ancienneté de la chapelle, conjuguée avec le caractère vénérable qu'elle a pu acquérir au fil des donations royales, serait à même d'expliquer, par cette fusion de légende et de mémoire, le fait qu'elle ait survécu aux ambitieuses restructurations modernes. Bien qu'il soit difficile à présent de reconstituer le contexte architectural originel de la chapelle, il semble très vraisemblable que son inscription dans l'espace sacré du complexe monastique était jadis plus harmonieuse en matière d'échelle. Si l'existence de sépultures dans les environs n'est guère documentée, la position excentrée de l'édifice, presque caché, rend envisageable une vocation funéraire et commémorative que corroborent par ailleurs certaines spécificités du programme iconographique. Quant à l'attribution quasi légendaire de la fondation de l'église principale du monastère à Manuel Porphyrogénète en 1179, bien qu'invérifiable[59], elle n'est peut-être pas dépourvue de fondement. La présence d'un monastère de l'époque comnène pourrait replacer la chapelle dans la continuité d'un patronage dynastique qui inscrirait le nouveau souverain dans la lignée de ses ancêtres de Constantinople, une préoccupation dont le décor de marbre à l'intérieur de Sainte-Sophie se fait également l'écho[60]. Outre l'importance du lignage comnène, indissociable des ambitions

56. N. Oikonomides, The Chancery, cité n. 28, p. 302. Les fautes de grammaire et d'orthographe vont contre l'authenticité, de même que les incohérences des données chronologiques entre les trois copies.

57. A. Cutler, Legal Iconicity : The Documentary Image, the Problem of Genre, and the Work of the Beholder, dans C. Hourihane (éd.), *Byzantine Art. Recent Studies*, Princeton 2009, p. 63-79 ; *Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, Thessalonique 1996, no 13.19, p. 446.

58. F. I. Uspenskij et V. N. Beneševič, *Τα Acta της Μονής Βαζελώνος*, cité n. 5, p. 248.

59. Chrysanthos, Ἡ ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, cité n. 8, p. 489, cite une note dans le manuscrit connu par la publication de Kyriakidès.

60. A. Eastmond, *Art and Identity*, p. 44-46.

des Grands Comnènes, la donation au monastère, dont l'édification de la chapelle était peut-être seulement une partie, permettait au pouvoir de s'inscrire dans le territoire et de marquer les frontières de l'État.

Malgré l'incertitude sur les origines de la chapelle, qu'elle résulte d'une donation assortie de privilèges et de dotations en terres et en numéraire ou qu'elle ait fait partie d'une plus importante campagne de travaux sur le site, elle constitue sans doute, malgré l'absence de mention explicite, une marque d'Alexis Ier aux portes des Alpes pontiques, point militaire et économique stratégique. Cinq ans plus tôt, en 1214, la prise de Sinope par ʿIzz al-Dīn Kaykā'ūs avait repoussé la limite occidentale des Grands Comnènes près de leur capitale, tout en instaurant une forte concurrence sur le littoral de la mer Noire et en imposant une dure vassalité au sultan de Konya. Le règne d'Alexis Ier seul, à la suite de la disparition énigmatique de son frère David, survenue peut-être avant 1214, n'est guère documenté[61]. Isolé des puissances chrétiennes de Nicée et de Constantinople, l'empereur, humilié par la prise de Sinope, paie tribut au sultan et se replie davantage sur l'organisation interne de son État[62]. Deux ans avant l'usurpation du pouvoir par Andronic Gidon, gendre d'Alexis et général victorieux de Théodore Laskaris, la chapelle signalait la piété et le pouvoir impériaux, au passage essentiel reliant la capitale à l'Anatolie[63]. Elle est peut-être la trace d'une politique d'Alexis, plus active et dynamique que celle que l'on reconnaît habituellement à cet empereur, toujours dans les limites que la situation lui permettait : sécuriser et valoriser l'axe de communication entre la capitale portuaire de Trébizonde et les places fortes du commerce anatolien, en particulier Sébaste et

61. L'assassinat de David lors du siège de Sinope, souvent mentionné à la suite d'A. A. VASILIEV (Foundation of the Empire of Trebizond [1204-1222], *Speculum* 11, 1936, p. 3-37, ici p. 29) a été mis en question par A. Bryer qui propose de situer la mort du prince au mont Athos à la suite de sa défaite face à Théodore Lascaris en 1211 : A. BRYER, David Komnenos and Saint Eleutherios, *Ἀρχεῖον Πόντου* 42, 1988-1989, p. 161-188, ici p. 184-186. La date de 1212, enregistrée dans le psautier Hagion Oros, Monè Batopediou, 760, f. 294, est acceptée mais la mort du prince à l'Athos jugée invraisemblable : D. KOROBEINIKOV, *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century*, Oxford 2014, p. 150 n. 249. Au sujet des sources sur la prise de Sinope, voir aussi A. PEACOCK, Sinop : A Frontier City in Seljuq and Mongol Anatolia, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 16, 2010, p. 103-124, ici p. 103 et 105.

62. S. IOANNIDÈS, *Ἱστορία καὶ στατιστικὴ τῆς Τραπεζοῦντος καὶ τῆς περὶ ταύτην χώρας*, Constantinople 1870, p. 58-59 ; W. MILLER, *Trebizond. The Last Greek Empire*, Londres 1926, p. 18-19.

63. A. BRYER et D. WINFIELD, *Pontos*, I, p. 256-258, signalent que la route principale de l'été passait par la vallée de Prytanis au sud de Dikaisimon (Cevizlik) et était gardée par le château de Chortokopion. Le réseau serré de structures d'habitat, de production et de contrôle, développé en relation avec le monastère, assurait la cohésion et la protection de la zone.

Erzurum[64]. La coïncidence en 1219 de l'édification de la chapelle et de l'avènement de Kayqubādh, qui marquait un équilibre nouveau dans la région et attisait les tensions entre les pouvoirs de Konya et d'Erzurum[65], est peut-être significative de la revalorisation des passages de Matzouka. La consolidation des passages et l'affirmation de l'affiliation trébizontine et impériale répondraient accessoirement à la stratégie seldjoukide de sécurisation des mêmes routes, élaborée dans un équilibre complexe aussi bien avec les pouvoirs chrétiens des Comnènes et des Lascarides qu'au sein du sultanat depuis la prise de Sinope[66]. Enfin, l'association du monastère de Vazélon avec la Lavra et le fort que, selon le récit de Jean Lazaropoulos, Andronic Gidon contrôle face à la progression des Turcs lors de l'invasion de Melik, semble confirmer le rôle stratégique dont le monastère a pu déjà être investi avant les faveurs impériales attestées par les sources[67]. L'imprécision des sources quant à l'identité et à l'origine de Melik, comme aux conditions de son incursion, confère à cet événement, à l'issue victorieuse pour Trébizonde, une dimension aussi légendaire que l'intervention du saint patron Eugène[68]. Si les sources s'accordent, malgré leurs nombreuses divergences et incertitudes, sur la date de 1223 pour les hostilités entre Seldjoukides et Grands Comnènes, il n'est pas impossible que les tensions frontalières incluses dans cette campagne se soient fait sentir déjà avant cette date et que la fondation de la chapelle de Vazélon s'inscrive dans ce contexte pour commémorer un affrontement ou marquer, avec d'autres largesses, la protection et la consolidation des passages de Matzouka.

64. R. Shukurov, Trebizond and the Seljuks (1204-1299), *Mesogeios* 25-26, 2005, p. 73-138, ici p. 76-77.

65. *Ibidem*, p. 101. Pour le contexte historique et la manifestation monumentale des équilibres complexes et fragiles au sein de l'administration du sultanat, voir S. N. Redford, *Legends of Authority. The 1215 Seljuk Inscriptions of Sinop Citadel*, Istanbul 2014, p. 62-87.

66. *Ibidem*, p. 139-144.

67. A. Papadopoulos-Kérameus, *Fontes Historiae Imperii Trapezuntini*, Saint-Pétersbourg 1897, p. 120 : Ἀλλ' ὁ βασιλεὺς προβλέπων τὴν μυρίαν ἐκείνην ἔφοδον τῶν βαρβάρων ἐπὶ τὴν ἄνοδον τοῦ χωρίου Σαχνόης ἀνέδραμε, κἀκεῖθεν εἰς Λάβραν τὸ φρούριον ἥκει. La fonction de bastion du monastère, entre autres, rejoint l'observation de Jim Crow selon qui les places fortes échappent à un modèle rigide de forme et de gestion : J. Crow, Byzantine Castles or Fortified Places in Paphlagonia and Pontus, dans T. Vorderstrasse et J. Roodenberg (éd.), *Archaeology of the Countryside in Medieval Anatolia*, Leyde 2009, p. 25-43, ici p. 33-34.

68. A. Peacock, The Saljūq Campaign against the Crimea and the Expansionist Policy of the Early Reign of 'Alā' al-Dīn Kayqubād, *Journal of the Royal Asiatic Society* 16, 2006, p. 133-149, en particulier p. 145-147 ; J. O. Rosenqvist, Local Worshipers, Imperial Patrons : Pilgrimage to St. Eugenios of Trebizond, *DOP* 56, 2002, p. 193-212, en particulier p. 199 ; Idem, *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154* (Studia Byzantina Upsaliensia 5), Uppsala 1996, p. 50-63.

5. – Le programme iconographique

La date de 1219 pose naturellement la question de l'interprétation des peintures qui constituent un des rares ensembles datés du 13e siècle et plus particulièrement du début de l'interrègne. L'attribution jadis au 17e siècle les a exclues de tout aperçu ou débat sur la peinture du 13e siècle[69]. La situation éloignée du monument et la datation prudemment approximative d'Anthony Bryer et David Winfield, dont l'intuition s'avère juste, ne leur a pas non plus valu une place dans le débat sur la peinture de cette région et de cette époque. En outre, les fresques de Sainte-Sophie, considérées à la suite de David Talbot Rice comme un chef-d'œuvre du milieu du 13e siècle, datation étayée par l'étude contextualisée d'Antony Eastmond, rendent l'antériorité de la chapelle à tout le moins surprenante. Les débuts de l'empire des Grands Comnènes ont toujours été perçus comme une période de mise en place de l'État et de son positionnement par rapport à Constantinople et à Nicée. L'expansion artistique nécessitait une certaine stabilité et prospérité, difficile à imaginer avant le règne d'Andronic Gidon et surtout avant l'avènement de Manuel Ier en 1238. Dans l'état délabré actuel, la précocité des peintures semble néanmoins plus vraisemblable que, peut-être, au temps de Talbot Rice, lorsque la chapelle était encore dotée d'un mobilier liturgique ou d'aménagements tardifs. Certaines figures relativement amples et volumineuses, comme Élie dans la Déisis (fig. 6a), pourraient annoncer la peinture paléologue. Cependant, les peintures semblent appartenir toutes à une même couche, comme Bryer et Winfield l'avaient déjà suggéré[70], ce que l'on constate aux endroits où les dégâts laissent voir l'épaisseur de l'enduit jusqu'au mur (fig. 3).

Le hasard et les aléas de la conservation ont laissé deux ensembles de fresques tardo-comnènes précisément datés : Kurbinovo, en Macédoine, de 1191, et Lagoudéra, en Chypre, de 1192. Outre leur ancrage dans le temps des Anges, ces deux églises marquent deux repères opposés dans l'espace, que rapproche, au-delà des routes du commerce ou des armées, un style maniériste et foisonnant poussant jusqu'à l'exacerbation l'élégance comnène et son penchant pour l'émotion[71]. L'absence de décor daté en territoire byzantin dans

69. Pour un bilan récent sur la question, voir J.-P. Caillet et F. Joubert (éd.), *Orient et Occident*, cité n. 6.

70. A. Bryer et D. Winfield, *Pontos*, I, p. 290. Les orteils de la figure au-dessus du chœur des anges dans l'abside (fig. 8) sont le seul indice de repeints tardifs dans le décor.

71. L. Hadermann-Misguish, *Le temps des Anges. Recueil d'études sur la peinture byzantine du XIIe siècle, ses antécédents, son rayonnement*, éd. B. D'Hainaut-Zveny et C. Vanderheyde, Bruxelles 2005 ; S. Tomeković, Note additionnelle sur l'origine de l'art de la seconde moitié du XIIe siècle en général et de Kurbinovo en particulier, *Byz.* 65, 1995, p. 255-261.

les décennies qui suivent s'accorde de manière satisfaisante avec la prise de Constantinople, source présumée du rayonnement des tendances artistiques. C'est la même circonstance historique qui a expliqué les décors ambitieux du 13e siècle dans les Balkans, comme à Bojana (1259) ou à Mileševo. Trébizonde et sa région, considérées comme étant en dehors du *mainstream* constantinopolitain dès le 12e siècle, sont rarement prises en compte dans l'évolution de la peinture du 13e siècle, malgré l'apport essentiel des fresques de Sainte-Sophie dans l'émergence de la peinture paléologue[72]. En dépit de leur situation sur les limites orientales de l'Empire byzantin, Trébizonde et son arrière-pays se trouvent dans la proximité immédiate d'une double puissance à l'est : le royaume de Géorgie et la part importante de l'Arménie historique qu'il englobe dès 1198, gérée par les princes Ivanē et Zakarē. De surcroît, l'aire d'influence de ces princes, autrement connus sous le nom géorgien de Mkhargrdzéli, s'étend aisément et durablement dans le monde seldjoukide grâce à un réseau complexe d'alliances matrimoniales[73].

Pour la Géorgie, royaume prospère au 12e siècle sous David le Constructeur et sous la reine Tamar, les deux premières décennies du 13e siècle prolongent la période de renouveau que représentent plusieurs édifices religieux ambitieux et abondamment ornés de fresques. Les peintures de Q'inc'visi et de Bertubani, datées de 1207 et 1213, illustrent cette continuité d'un art informé des développements artistiques byzantins[74]. Par sa situation géographique, à la fois stratégique et éloignée, la chapelle de Vazélon se situe au cœur plutôt qu'en marge d'une zone d'échanges artistiques. C'est dans ce contexte qu'il convient d'examiner les vestiges des fresques nouvellement datées de 1219.

L'organisation de l'espace de la chapelle suit le système qui prévaut dans la peinture byzantine moyenne. La présence de la Déisis dans l'abside, moins fréquente dans les grands décors des églises à coupole, trouve cependant de

72. J.-P. Caillet et F. Joubert (éd.), *Orient et Occident*, cité n. 6.

73. A. Eastmond, Diplomatic Gifts : Women and Art as Imperial Commodities in the 13th Century, dans G. Saint-Guillain et D. Stathakopoulos (éd.), *Liquid & Multiple : Individuals & Identities in the Thirteenth-Century Aegean* (Centre d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 35), Paris 2012, p. 105-133.

74. Les invasions mongoles sont en général considérées comme la raison d'une rupture, cependant assez brève, avant un nouvel essor de décors de grande qualité vers la fin du 13e siècle, qui répond au renouveau de l'art paléologue : D. Mouriki, Reflections of Constantinopolitan Style in Georgian Monumental Painting, *JÖB* 31, 1981, p. 725-757, ici p. 744 ; R. Mépisachvili et V. Tsintsadzé, *L'art de la Géorgie ancienne*, Tbilissi 1978, p. 232-233 ; E. Constantinides, Byzantine Traditions and Churches of Georgia, dans Eadem, *Images from the Byzantine Periphery : Studies in Iconography and Style*, Leyde 2007, p. 214-231 ; voir aussi M. Didebulidze, St. Nicholas in the 13th Century Mural Painting of Kintsvici Church, Georgia, *Iconographica* 6, 2007, p. 78-84.

nombreux parallèles dans des églises de dimensions plus petites en Géorgie, en Cappadoce mais aussi dans le Magne et les îles grecques. De surcroît, des décors postérieurs de l'empire de Trébizonde attestent une certaine continuité régionale jusqu'à la chapelle de la tour de Sainte-Sophie[75]. Dans la nef, le décor s'articule sur deux registres, réservés respectivement aux saints et aux principales scènes de la vie du Christ que couronnent, dans la voûte, l'Ascension et la Pentecôte qui semble se prolonger astucieusement dans les figures siégeant placées sur l'arc central (fig. 9).

Le cycle christologique se répartit de manière équilibrée, avec l'Enfance illustrée en trois scènes sur le mur sud (Annonciation, Nativité et Présentation au Temple), en face de la Crucifixion et de la Descente aux Enfers au nord. La Dormition de la Vierge, placée selon l'usage le plus répandu sur le tympan ouest (fig. 3), s'articule avec le Baptême et la Résurrection de Lazare qui surmontent la porte de la chapelle dans le mur occidental. Malgré la discontinuité des deux épisodes dans le récit évangélique et l'absence de relation liturgique évidente, la juxtaposition de la Résurrection de Lazare avec le Baptême correspond à la structuration du programme entre l'Incarnation que conclut le Baptême et la Passion et la Résurrection qu'annonce Lazare. Cette organisation du décor pourrait expliquer que la Transfiguration et l'Entrée à Jérusalem n'aient pas été retenues. La juxtaposition du Baptême et de la Résurrection de Lazare au-dessus de la porte, dans l'axe de la Dormition de la Vierge sur le tympan, s'accorde également avec le message salvateur inhérent à chacun des épisodes et suggère un usage funéraire ou commémoratif. En effet, la simplicité architecturale de la nef unique n'empêche pas l'organisation réfléchie des peintures dans l'espace et selon ses éventuelles fonctions[76]. Outre les hiérarques dans l'abside, le sanctoral qui occupe le registre inférieur semble inaugurer une tradition, constante dans la peinture religieuse de la région et qui recoupe les principes de décoration des petites églises byzantines à nef unique. Le caractère exclusivement masculin des saints figurés pourrait correspondre à la piété des moines auxquels la chapelle était probablement réservée. L'exception de sainte Hélène aux côtés de Constantin sur le mur ouest s'impose à cause du thème de la croix. Une place importante était accordée à l'image du prophète Élie, figuré à deux reprises. L'espace qui lui était réservé sur le mur sud à côté de l'abside

75. G. Millet et D. Talbot Rice, *Trebizond*, p. 77-88 ; I. Rapti, The Tower Frescoes, cité n. 49, p. 160-161.

76. L'analyse du décor peint de la chapelle de la tour de Sainte-Sophie nous a permis récemment de montrer la mise en regard des images de l'Incarnation et de la Passion, et leur articulation avec des portraits des saints et des donateurs, en adéquation avec la vocation commémorative du lieu.

indique le rôle dévotionnel de cette fresque, aujourd'hui perdue, un rôle que renforce encore la correspondance avec la seconde effigie du saint prophète inclus comme intercesseur privilégié dans la Déisis. L'importance accordée à cette figure archétypale de la vie ascétique et emblématique d'éternité est en adéquation avec le caractère du décor du sanctuaire et avec le contenu sotériologique de l'inscription de l'arc absidal[77]. Parmi les autres saints, représentatifs de toutes les catégories, princes, moines et guerriers, Eugène de Trébizonde, identifié et seul à être qualifié par une épithète, témoigne de l'importance du martyr, ravivée par les Grands Comnènes et le réseau d'une géographie sacrée instaurée entre la ville dépositaire des reliques du saint et l'ensemble de l'empire[78].

L'iconographie et le style sont dans l'ensemble en adéquation avec la sensibilité accrue de la peinture comnène à la dimension émotionnelle des thèmes illustrés. L'exemple le plus caractéristique en est la Crucifixion, qui interprète la formule élémentaire limitée aux trois personnages principaux avec une forte émotion, sensible dans l'attitude et le geste de la Vierge. Malgré la symétrie de la composition, une tension dramatique distingue l'échange avec son fils. Jean, à droite, drapé dans son manteau dans une attitude de vif *contrapposto* à l'instar d'un philosophe antique, adopte le geste d'allocution souvent attribué au centurion[79]. La figure correspondante de Marie à Sainte-Sophie n'est pas conservée et, malgré leur parenté formelle, les deux scènes divergent quant à l'attitude de Jean qui, à Trébizonde, est profondément incliné et a le visage couvert des pans de son manteau au-dessous du Christ mort sur la croix. Dans la chapelle, les anges en vol laissent apparaître leur visage crispé par l'affliction, qu'ils s'apprêtent à couvrir de leurs mains nues (fig. 7). Sur la croix, l'écriteau remplace la formule habituelle Jésus Christ roi des Juifs par la formule I[ησοῦ]C B[ασιλεὺς] τῆς Δόξης. Cette désignation, d'inspiration liturgique, compte parmi les innovations majeures de l'époque comnène avec l'image du Christ

77. La représentation du prophète Élie n'est pas fréquente dans les programmes monumentaux. En tant que type de la Résurrection, son ascension est courante dans le répertoire paléochrétien et persiste dans les psautiers à illustration marginale et dans le codex exceptionnel des *Sacra Parallela* (Paris, BnF, gr. 923). Une icône du Sinaï, du tournant des 11e-12e siècles, à laquelle fait pendant une deuxième icône de Moïse avec les tables de la loi, illustre remarquablement l'autorité d'Élie comme ascète et visionnaire. Cf. E. Voordeckers, Élie dans l'art byzantin, dans G. F. Willems (éd.), *Élie le prophète. Bible, tradition, iconographie*, Louvain 1988, p. 155-196 ; voir R. Nelson et K. McKolins (éd.), *Holy Image, Hollowed Ground : Icons from Sinai*, Los Angeles 2006, no 28.

78. L'importance régionale du culte de saint Eugène est documentée par sa représentation à des emplacements privilégiés dans les décors peints et le monastère éponyme, par sa présence systématique et variée sur le monnayage et par des textes laudatifs en son honneur.

79. D. Mouriki, *The Mosaics of Nea Moni*, Athènes 1985, p. 144.

de Pitié (*Akra Tapeinôsis*) à la fin du 11e siècle[80]. Peu fréquente en peinture murale et dans la Crucifixion, elle confère à la composition une dimension sacramentelle qui répond aux images de l'Incarnation sur le mur opposé et aux théophanies de l'abside et de la voûte. La présence de la même formule épigraphique dans le pendentif de Sainte-Sophie de Trébizonde et les peintures plus tardives de Saint-Sabas, dans la chapelle basse et au-dessus du Christ de pitié dans la niche du même sanctuaire, suggère une tradition durable et commune dans la région[81].

La figure animée de Jean dans la Crucifixion assure la transition vers l'Anastasis, empiétant sur l'espace de celle-ci devant le sarcophage où se tiennent les rois de l'Ancien Testament, suivis de saint Jean Baptiste. Comme dans la plupart des compositions, l'assimilation des leçons comnènes est évidente dans la formule iconographique qui remonte au type le plus répandu dès le 11e siècle, avec le Christ avançant d'un pas alerte pour retirer Adam d'un sarcophage. Les battants des portes de l'Enfer et les abondantes pièces métalliques qui les renforçaient, dispersées sous les pieds du Christ, suivent cette tradition, de même que l'expressivité des visages d'Ève et d'Abel. À gauche, David et Salomon (fig. 12 et 13) se tournent l'un vers l'autre saluant de leur main droite la délivrance des hommes. Leurs chlamydes bordées de pierreries et fermées devant la poitrine par une broche ronde ressemblent à celles des anges dans l'abside, sous lesquelles apparaissent des robes ceinturées à la taille, ornées autour du cou et sur les manchettes. Ce type de robes se retrouve dans la même scène à Sainte-Sophie mais sous une chlamyde à *tablion*, visible dans la représentation de David. Les vêtements des Justes dans la Résurrection de la chapelle sont identiques à ceux des anges en prière dans l'abside. En revanche, leurs couronnes trahissent une certaine intention réaliste, évidente dans le rendu précis du diadème et des *pendilia* aux extrémités trilobées qui s'agitent autour des visages. Comparable à plusieurs images de la fin du 12e siècle, le dessin des couronnes est peut-être une allusion discrète à l'idéologie impériale du nouvel État. Cette allusion au pouvoir temporel trouve un écho intéressant dans un sceau attribué

80. H. BELTING, An Image and Its Function in the Liturgy : The Man of Sorrows in Byzantium, *DOP* 34-5, 1980-1981, p. 1-16. La formule IC B[ασιλεὺς] τῆς Δόξης est présente sur la croix émaillée de Dumbarton Oaks datée du début du 13e siècle : B. PITARAKIS, Piété privée et processus de production artistique à Byzance : à propos d'un *enkolpion* constantinopolitain (XIIIe-XIVe siècle), *DChAE* 36, 2015, p. 325-344, ici p. 331 et n. 29 (avec bibliographie).

81. G. MILLET et D. TALBOT RICE, *Trebizond*, pl. XXXVII et XXXII-1. Dans la niche de la prothésis, l'inscription utilise le même principe d'abréviation : le I de Jésus s'inscrit dans la boucle du C et le B encerclé signifie *basileus*. Selon ce mode le X initial du mot Christ s'inscrit dans le C et le Δ dans le O de δόξης.

à Alexis Ier associé à saint Georges et à la scène de l'Anastasis, dont les célébrations constituaient le cadre du premier couronnement[82]. La ressemblance vestimentaire entre les anges et les Justes pourrait même suggérer un lien discret entre puissances célestes et rois bibliques, prolongé par le biais des couronnes pour englober les fondateurs de l'empire de Trébizonde, dont le défunt David, homonyme du roi-prophète.

Le Baptême du Christ (fig. 10) semble aussi en équilibre entre un certain archaïsme et l'élégance comnène. La nudité intégrale du Seigneur rappelle des exemples du 11e siècle, mais sa posture aisée et sa position frontale renvoient à la mosaïque de Daphni, tandis que la même scène de Sainte-Sophie montre le Christ qui avance en croisant les jambes, comme à Saint-Luc en Phocide. Une posture comparable, assortie avec la nudité, resurgit dans des peintures du tournant du 13e siècle, tels l'épistyle « des trois maîtres » du Sinaï[83] ou quelques décors peints cappadociens comme à Karşı Kilise de 1212, où la composition n'a pas l'élégance de la peinture de Vazélon[84]. Elle se retrouve dans de nombreuses miniatures des manuscrits du groupe *decorative style*, localisé dans la région de Chypre et de Syrie-Palestine entre le milieu du 11e et le début du 13e siècle, dans plusieurs manuscrits arméniens des 13e et 14e siècles, tout comme dans quelques décors de la même époque, souvent dans de petites églises paroissiales en Crète, en Grèce insulaire et dans le Magne[85]. Le Baptême de Vazélon partage avec ces derniers exemples un autre détail fort caractéristique, la personnification du Jourdain sous la forme d'un jeune démon ébauché d'un seul trait noir entre la rive rocheuse et la jambe du Christ. La figure s'inscrit, certes, à la suite de nombreux exemples du 12e siècle qui préfèrent la figure juvénile au vieillard héritier de Neptune. Cependant, la difformité délibérée du corps et du visage en profil, accentuée par la chevelure hirsute, lui confère un aspect clairement repoussant, comparable à celui du démon ailé dans un tétraévangile arménien réalisé en Cilicie en 1223 ou du démon du tétraévangile grec

82. S. Karpov, New Archival Discoveries of Documents Concerning the Empire of Trebizond, *GAMER* 1, 2012, p. 73-85, ici p. 75. Pareillement, le sceau de son frère, David, le présente brandissant à la main un objet ambigu, assimilé aussi bien à la *mappa* qu'au rouleau du prophète éponyme : H. Evans, *Byzantium. Faith and Power*, New Haven 2004, no 7F.

83. H. C. Evans et W. D. Wixom (éd.), *The Glory of Byzantium : Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843-1261*, New York 1997, no 248.

84. C. Jolivet-Lévy, Images et espace cultuel à Byzance : l'exemple d'une église de Cappadoce (Karşı Kilise, 1212), dans Eadem, *Études cappadociennes*, Londres 2000, IX, p. 305, fig. 10-11.

85. Sangri : N. Drandakis, *Naxos*, Athènes 1989, p. 89, fig. 13 ; Panagia Skoudiana et Sainte-Paraskevi à Trachyniakos, en Crète : *The Byzantine Churches of Kandanos*, Kandanos 1999, p. 105 et 205. Dans ces églises les eaux, peuplées d'enfants et de faunes, sont aussi le repaire de créatures monstrueuses comme l'être hybride qui verse l'eau de la cruche à Naxos.



Fig. 12 – David et Salomon (détail)

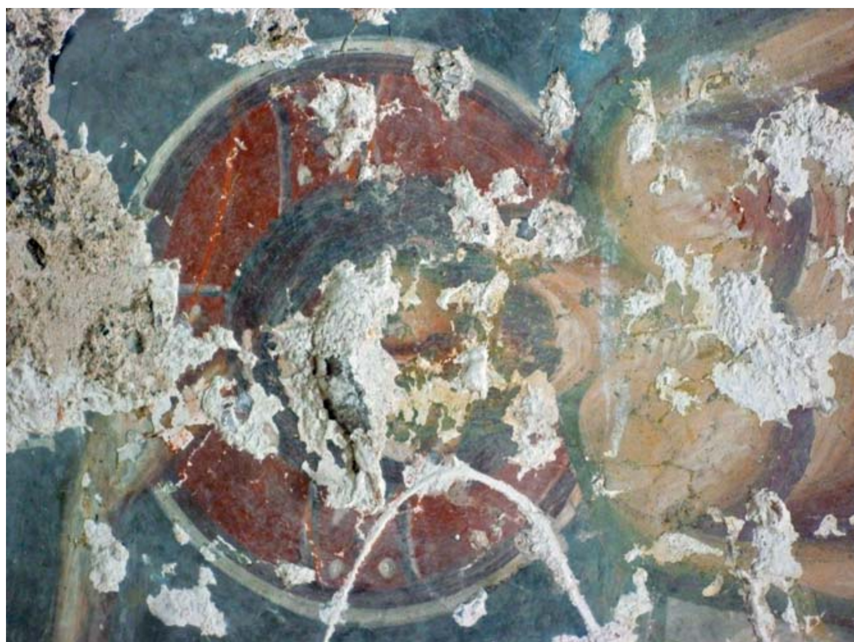


Fig. 11 – Le Baptême du Christ (détail)



Fig. 13 – David et Salomon



Fig. 14 – Ange de l’Annonciation (détail)

du Gymnase de Mytilène[86]. En revanche, il n'a pas d'ailes et son profil ingrat rappelle les personnages des possédés dans les scènes de guérison[87]. Le contour noir de la figure tranche avec la douceur de la palette, qui distingue la composition et le modelé délicat et pictural du corps. Comme c'est souvent le cas, la personnification semble reculer, apaisée par le geste du Christ bénissant. Quant à saint Jean Baptiste, il est perché sur une marche taillée dans la colline rocheuse qui pourrait évoquer les aménagements rupestres de la région. Sa figure, frêle et nerveuse, vêtue d'une courte tunique à manches en peau de chèvre et chaussée de sandales, rappelle aussi plusieurs décors du 12e siècle. Elle se retrouve, très proche, à Sainte-Sophie où le Précurseur est néanmoins pieds nus et drapé d'un manteau qui découvre son torse et son pas ample vers le Christ. Apparentées par leur schéma et la présence de trois anges, les deux compositions divergent pourtant quant à la disposition des rochers, fermés derrière le Christ à Sainte-Sophie et écartés à Vazélon pour mieux évoquer le cours du fleuve et laisser la place au rayon lumineux et à la colombe de l'Esprit-Saint.

La Résurrection de Lazare (fig. 3 et 4) est peut-être la scène la plus insolite de l'ensemble. L'emplacement par rapport à l'entrée en a conditionné l'agencement, qui met en valeur la confrontation dramatique entre le Christ et Lazare au premier plan. À gauche, la disposition des disciples au-dessus de l'arc de la porte accentue le sens du mouvement et suggère accessoirement la tension à l'approche du tombeau. Ce dernier se distingue par sa forme de sarcophage de pierre grisâtre et de format rectangulaire, où s'inscrit la figure ensevelie de Lazare. Son visage détérioré ne permet pas d'apercevoir de signe de vie mais la tête semble inclinée légèrement en direction du Seigneur. Entre le volume montagneux du fond et la dépouille de Lazare dans son cercueil intervient le groupe énigmatique de six hommes voilés d'amples

86. S. Der Nersessian, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia* (Dumbarton Oaks Studies 21), Washington, DC 1993, fig. 121, et P. L. Vocotopoulos, L'évangile illustré de Mytilène, dans V. Korać (éd.), *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200*, Belgrade 1988, p. 380-381, fig. 9. Un personnage juvénile d'un tracé relativement sommaire, aux cheveux hérissés, mais d'un air moins maléfique, personnifie le fleuve à l'église de la Vierge à Mérenta en Attique, dont les fresques sont attribuées au milieu du 13e siècle : N. Coumparaki–Pansélinou, *Saint-Pierre et la chapelle de la Vierge de Mérenta*, Thessalonique 1976, p. 132 (l'allure du personnage n'est pas commentée au-delà de son identification), p. 160-162 et pl. 67. Voir aussi K. Kéfala, Οι δράκοντες των υδάτων. Συμβολή στη μελέτη της εικονογραφίας της βάπτισης με αφορμή τα παραδείγματα της Δωδεκανήσου, dans *Χάρις Χαίρε. Μελέτες στη μνήμη Χάρις Κάντζια*, II, Athènes 2004, p. 421-433, ici p. 427.

87. Un personnage analogue, mais lié de chaînes, apparaît dans un Baptême très proche pour l'ensemble de la composition, dans un manuscrit arménien de 1311, illustré probablement en Anatolie centrale ; le feuillet est passé en vente à Paris le 25 novembre 2016 à Drouot : *Armeniaca. Collection Guillaume Aral*, nº 1, www.leclere-mdv.com/html/fiche.jsp?id=6535317.

drapés. Il s'agit vraisemblablement de Juifs dont la réaction mitigée au Christ et au miracle est relatée par Jean. Les peintures byzantines leur accordent rarement une telle importance[88] et se contentent souvent de les signaler par des couvre-chefs caractéristiques. Ici, en revanche, leur expression plutôt consternée et émue permet d'y reconnaître ceux qui étaient venus conforter les sœurs du défunt. Le geste du premier d'entre eux, qui levait la main pour couvrir son visage, est perceptible malgré les pertes de la surface picturale. L'association de ces deux éléments, le groupe voilé et le tombeau, singularise la composition et l'éloigne des canons médiobyzantins. Le rendu du tombeau pourrait dériver des variantes où le lieu de la sépulture prend la forme d'un rectangle au contour mouluré, par exemple à la Néa Moni de Chios ou à Karanlık Kilise[89]. Dans la peinture qui est conservée dans le tétraévangile lacunaire du Walters Art Museum, W 531, qu'on date du milieu du 12e siècle, la dépouille de Lazare, enroulée dans les bandelettes, apparaît devant un édicule mais dressée dans un sarcophage de marbre veiné, comme si le miraculé venait de se lever[90]. Ce même type de sarcophage fermé par un couvercle plat apparaît sur un épistyle sinaïtique associé à la chapelle latine et à la peinture des croisés. Lazare, toujours enseveli, se tient en l'occurrence assis, pareillement réveillé et redressé à l'appel de son divin ami[91]. Dans le même exemple, le Christ est entouré d'un groupe de Juifs à l'arrière-plan, à qui revient le premier rôle de témoins. Une attention analogue aux Juifs se constate dans les manuscrits arméniens réalisés en Cilicie au 13e siècle ou, un peu plus tard, dans les évangiles de Glajor[92]. Un autre manuscrit arménien, copié en 1313 dans un village en Grande Arménie, montre Lazare dans un tombeau rectangulaire qui s'ouvre sur le rocher, escorté de deux autres défunts dans des *loculi* analogues. D'autres manuscrits arméniens de la même époque accordent une place centrale à Lazare qui s'élève, enseveli dans un sarcophage qui est placé au

88. L. Hadermann-Misguish, *Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XIIe siècle*, Bruxelles 1975, p. 134, signale l'expressivité des visages des Juifs à Kurbinovo où ils sont aussi nombreux, alors que, dans d'autres monuments contemporains, leur nombre est très limité ou bien ils sont absents. L'analogie quant à la participation dynamique du groupe à Kurbinovo suggère que le choix de notre peintre est dans l'air du temps, plutôt qu'il ne représente un archaïsme resurgissant de la tradition de Rossano.

89. D. Mouriki, *Nea Moni*, cité n. 79, p. 244.

90. F. 173 : http://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W531/description.html ; G. Parpulov, A Catalogue of Greek Manuscripts at the Walters Art Museum, *Journal of the Walters Art Museum* 62, 2004, p. 71-189, ici p. 116-118.

91. J. Folda, *The Art of the Crusaders*, Cambridge 2005, p. 320, fig. 169.

92. T. F. Mathews, *Armenian Gospel Iconography. The Tradition of the Glajor Gospels*, Washington, DC 1991, p. 153.

centre d'un fond neutre et décoratif[93]. Les parallèles sont rares, comme une église crétoise de 1372 où le tombeau est rendu par un encadrement où Lazare apparaît à mi-corps, comme à travers une fenêtre, à côté de témoins juifs perplexes et surpris[94]. Outre l'enluminure du Walters Art Museum évoquée ci-dessus, l'exemple de Saint-Pierre de Gardénitsa, dans le Magne, est intéressant : placé à la suite de l'Entrée à Jérusalem, le tombeau de Lazare exploite l'enceinte de la ville à laquelle il s'attache, alors que le peuple juif des Rameaux semble assister aussi au miracle[95]. L'originalité de la composition de Vazélon compte parmi les quelques déviations de l'iconographie prédominante que l'adaptation dans l'espace et l'interprétation du récit ont pu autoriser.

6. – La chapelle de Vazélon et la peinture byzantine après 1204

Ce bref aperçu iconographique permet de voir dans les fresques de la chapelle de Vazélon une œuvre qui prolonge la tradition de l'époque comnène avec une certaine réserve, voire un certain archaïsme, comparable au parti pris du tracé du verset sur l'arc devant l'abside. D'un autre côté, les Juifs dans la Résurrection de Lazare ou le génie démoniaque des eaux du Jourdain annoncent des développements futurs dont Sainte-Sophie constitue, peut-être, le maillon suivant. Il en va de même pour les apôtres dans la Pentecôte, en particulier les deux figures trônant sur l'arc dans des postures aisées (fig. 9). Malgré la détérioration des peintures, les fragments conservés, désormais datés, permettent de situer dans le temps et l'espace un style pictural qui semble un digne prédécesseur du chantier de Sainte-Sophie. L'observation des peintures a souvent dégagé des ressemblances entre différentes scènes, qui suggèrent une certaine homogénéité stylistique du décor. Cependant, on ne peut exclure la participation de deux artistes travaillant en étroite collaboration, qu'évoque la distinction entre un traitement pictural plus ferme et marqué par les lignes fortes des drapés et une peinture fluide aux figures conjuguant légèreté et monumentalité. Les silhouettes se distinguent souvent par un calme et une élégance des postures (fig. 9, 11 et 14) qui rappellent aussi bien les décors raffinés du troisième quart du 12[e] siècle, comme Nérézi ou Saint-Hiérothéos en Attique, que les fresques de l'église de Sainte-Sophie. Les corps aux proportions élégantes, même si les cous, les mains et

93. A. Gevorgyan, *Vayoc' Jori ev Orotani manrankarĵut'yunə XIII-XIV dd*, Erevan 2003, fig. 9-10 (Matenadaran 6305 et Matenadaran 9552).

94. Prophète Élie à Trachiniakos, *The Byzantine Churches of Kandanos*, cité n. 85, p. 190-191.

95. N. Drandakis, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, cité n. 45, p. 291-294, pl. XIII, p. 67.



Fig. 15 – Lamentation du Christ à Sainte-Anne de Trébizonde

les chevilles tendent parfois à être trop fins, se meuvent dans des drapés abondants qui structurent les mouvements par un jeu complexe de lignes et de surfaces. Les personnages évoluent dans des fonds architecturaux et naturels relativement simples, marqués par des rochers traités sans masse ni profondeur et par des édifices qui fonctionnent plutôt comme des écrans d'arrière-plan. Ce sont les principes de composition que l'on observe à Sainte-Sophie, plus évidents dans les fresques du naos. Les visages se caractérisent par leur forme triangulaire, la finesse des traits réguliers que renforce le traitement pictural des carnations, basé sur des dégradés et contrastes de nuances chaudes, vertes et rouges comme c'est particulièrement évident dans le Baptême (fig. 11). La palette contrastée de vert et de rouge, avec une finesse analogue des traits, s'observe dans la chapelle de la Transfiguration de Chilandar, peinte dans les années 1260, dont les fresques semblent aussi prolonger les leçons des grands décors comnènes[96]. Le même genre de

96. E. Tsigaridas, Μνημειακὴ ζωγραφικὴ τοῦ Ἁγίου Ὄρους, 11ος-19ος αἰώνας, dans *Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, cité n. 57, p. 33-34. D. Talbot-Rice avait suggéré le rapprochement à propos des fresques de Sainte-Sophie de Trébizonde (The Paintings of Hagia Sophia, Trebizond, dans V. J. Djurić [éd.], *L'art byzantin du XIIIe siècle*, cité n. 6, p. 83-90, ici p. 87). Ce modelé est aussi observé dans les peintures de la chapelle Saint-Jean le théologien à

carnations, très proches dans les couleurs, se remarque dans le visage du Christ de la Lamentation dans une peinture malheureusement fragmentaire de l'église Sainte-Anne (fig. 15) que Gabriel Millet avait jadis placée à la fin du 12e siècle[97]. Au cœur de Trébizonde, cette dernière église constitue, par la légende de ses origines justiniennes et sa refondation macédonienne, un fil conducteur dans l'histoire de la ville et est le dépositaire d'une mémoire encore plus ancienne, affichée au-dessus de la porte sud[98]. Maillon non négligeable dans la chaîne de transmission locale, Sainte-Anne et ses fragments de fresques qui remontent à la fin du 12e ou au début du 13e siècle suggèrent l'existence d'une tradition locale avant le tournant marqué par l'avènement des Grands Comnènes.

Pour intrigante qu'elle demeure par sa datation en 1219, la chapelle de Vazélon constitue un témoin exceptionnel qui permet de mieux comprendre la sensibilité à l'héritage constantinopolitain, proto-byzantin et comnène, qui anime l'édifice de Sainte-Sophie de Trébizonde, au milieu du 13e siècle, et les ambitions qui s'y sont manifestées. Si la datation des fresques de Sainte-Sophie repose sur des indices solides, comme le portrait disparu d'un empereur Manuel, l'écart chronologique et la parenté entre les deux monuments font naturellement resurgir l'hypothèse du commencement du chantier de Sainte-Sophie avant le milieu du 13e siècle[99]. La chapelle de Vazélon témoigne, en tout cas, d'un substrat artistique local qui permet de voir dans les fresques de Sainte-Sophie l'épanouissement de la tradition que les Grands Comnènes ont su cultiver et renouveler dès le début de leur règne.

Ioanna Rapti
École pratique des hautes études – Paris Sciences et Lettres

Véroia et dans les deux icônes murales des apôtres Pierre et Paul de la cellule de Ravdouchou, datables au début du 13e siècle et distinguées par les tracés linéaires et appuyés des figures ; voir aussi M. Chatzidakis, Aspects de la peinture murale, cité n. 6, p. 63, fig. 7.

97. G. Millet et D. Talbot Rice, *Trebizond*, p. 31. Au sujet de la continuité des tendances artistiques de l'époque comnène, cf. S. Kalopissi-Verti, Lordship of Athens and Thebes, cité n. 6, p. 404.

98. A. Eastmond, *Art and Identity*, p. 44-45.

99. Plutôt que de voir à Sainte-Sophie la conséquence de la reconquête byzantine de Constantinople et l'œuvre d'artistes venus d'un grand centre byzantin ; E. Vinogradova, On the Style of the Wall-Paintings of St.-Sophia in Trebizond (en russe avec résumé en anglais) dans A. V. Zaharova (éd.), *Образ Византии. Сборник статей в честь О.С. Поповой*, Moscou 2008, p. 640-641 et 73-102 pour le texte russe : l'auteur envisage des comparaisons plus tardives dans la seconde moitié du 13e siècle.

SUR LE *MOSQUENSIS SINOD. GR.* 204 ET SA PLACE DANS LA TRADITION DE STRABON*

Aude COHEN-SKALLI

On sait peu de choses du premier manuscrit de Strabon arrivé en Italie, en 1423, après avoir été copié à Constantinople dans le cercle de Georges Chrysokokkès. Comme l'a montré Aubrey Diller, il s'agit du manuscrit aujourd'hui conservé à Moscou, au Musée historique d'État, sous la cote Sinod. gr. 204 (Vladimir 506), auquel les éditeurs de la *Géographie* attribuent d'ordinaire le sigle **h**[1], un témoin qui est resté difficile d'accès jusqu'à présent. Depuis plus de deux siècles, les spécialistes ne l'ont connu qu'à travers les leçons recueillies dans une collation faite par Christian Friedrich Matthaei (1744-1811)[2]. Ce savant, recteur de l'Université de Moscou en

* Il n'a pas semblé inutile de donner ici une étude à part entière du *Mosquensis*, hors du cadre de l'édition en cours du livre XIV de Strabon : en sa qualité de témoin secondaire, ce manuscrit a une place mineure dans l'établissement du texte. L'aide très précieuse d'Elina Dobrynina, que je remercie ici, m'a permis d'élucider ce qui ne pouvait être tranché sur les reproductions fournies par le Musée historique d'État de Moscou. Mes remerciements vont également à Didier Marcotte, Filippomaria Pontani et David Speranzi pour leurs conseils au cours de ce travail, à Stefan Radt pour l'envoi de microfilms du *Scorialensis* **i**, à Maxime Venetskov pour son aide dans la transcription des termes russes, ainsi qu'aux relecteurs de la *Revue des Études byzantines*. – Voir la liste des abréviations et des sigles en fin d'article.

1. Le *Mosquensis* est le premier manuscrit de Strabon arrivé en Occident : c'est la thèse d'A. DILLER, *Textual Tradition*, p. 70-76, que notre étude confirme (*contra*, F. SBORDONE, La tradizione umanistica, p. 21, qui pensait que **h** n'était jamais venu en Occident). On sait aujourd'hui qu'il ne saurait s'agir de **v**, le manuscrit Milano, Biblioteca Ambrosiana, G 93 sup., l'autre hypothèse proposée par A. DILLER, *Textual Tradition*, p. 100 n. 4, car D. SPERANZI a récemment montré que **v** fut copié par Iohannes Arnès dans les années 1450 : Su due codici greci filelfiani e un loro lettore (con alcune osservazioni sullo Strabone Ambr. G 93 Sup.), dans S. FIASCHI (éd.), *Philelfiana. Nuove prospettive di ricerca sulla figura di Francesco Filelfo. Atti del seminario di studi (Macerata, 6-7 novembre 2013)* (Quaderni di Rinascimento 51), Florence 2015, p. 83-117.

2. Sur Ch. F. Matthaei, voir O. VON GEBHARDT, Christian Friedrich Matthaei und seine Sammlung griechischer Handschriften, *Centralblatt für Bibliothekswesen* 15, 1898, p. 345-357,

Revue des Études Byzantines 75, 2017, p. 41-64. doi : 10.2143/REB.75.0.3251287

1772, fut nommé professeur de langue grecque à Wittenberg en 1789, puis repartit à Moscou en 1805 pour y enseigner. Il y trouva un grand nombre de manuscrits, notamment du Nouveau Testament, et entreprit de les collationner. Beaucoup de témoins du fonds du Saint Synode du Musée historique de Moscou, comme **h**, provenaient à l'origine du Mont Athos, d'où les avait rapportés en 1654-1655 le moine russe Arsenij Suchanov (vers 1600-1668)[3]. Matthaei collationna ce Strabon (**h**) sur l'édition de Joannes Wolters (1707) avant 1807, puisque Thomas Falconer utilisa sa collation dans son édition oxonienne, publiée cette année-là[4]. La collation est conservée dans le manuscrit Dresde, Sächsische Landesbibliothek, Da 13-14, et la copie envoyée par Matthaei à Falconer se trouve à Oxford (Bodleian Library, Auct. S.III.33). C'est sur le travail de Matthaei que s'appuya également Karl Heinrich Tzschucke dans son Strabon (1798-1811) à partir du livre VII[5]. Gustav Kramer l'utilisa lui aussi par l'intermédiaire de Tzschucke et de Falconer[6], et c'est à partir de l'édition de Kramer (1844-1852) que **h** fut cité par tous les éditeurs qui suivirent. Dans les années 1930, Aubrey Diller commença son enquête sur l'histoire du texte de Strabon et dut encore recourir à Kramer ; ce n'est qu'après la Seconde guerre mondiale qu'il put obtenir quelques reproductions, limitées aux premiers et aux derniers folios du manuscrit[7]. Il s'agit du seul témoin de Strabon que le savant américain ne

et l'édition revue et augmentée donnée par J. SALTZWEDEL de F. A. ECKSTEIN, *Nomenclator Philologorum (1871)*, Hambourg 2005, *s.v.* Matthaei, p. 301.

3. Sur les *Mosquenses* rapportés en 1654-1655 par A. Suchanov de son expédition au Mont Athos commandée par le patriarche de Moscou Nikon, voir O. VON GEBHARDT, Christian Friedrich Matthaei, cité n. 2, p. 354 ; A. DILLER, *Textual tradition*, p. 103, et surtout les études de B. L. FONKIČ, Материалы для изучения библиотеки Максима Маргуния, *VV* 38, 1977, p. 141-154, ici p. 151 ; IDEM, La production des livres grecs et les bibliothèques de l'Athos aux Xe-XVIIIe siècles. Quelques résultats et perspectives de la recherche, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 49-50, 1995-1996, p. 35-61, ici p. 48 et n. 33 ; IDEM, Арсений Суханов и греческие рукописи патриаршей библиотеки в Москве, dans IDEM, *Греческие рукописи и документы в России – начале XVIII в.*, Moscou 1977 (rééd. 2003), nº XII, p. 115-144. Le nom d'Arsenij (Арсений) figure en bas du f. 1r, suivi du chiffre ρι′ (110). Notre manuscrit a suivi le même parcours que de nombreux autres : voir par exemple le manuscrit Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Sinod. gr. 472, étudié par F. PONTANI, *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'*Odissea, Rome 2005, p. 300-302.

4. STRABON, *Géographie*, éd. I. WOLTERS, *Strabonis rerum geographicarum libri XVII*, Amsterdam 1707 ; éd. Th. FALCONER, Oxford 1807.

5. STRABON, *Géographie*, éd. K. H. TZSCHUCKE, II-V, Leipzig 1798-1811.

6. STRABON, *Géographie*, éd. G. KRAMER, I-III, Berlin 1844-1852, ici I, p. XXXV-XXXVII.

7. A. DILLER, *Textual Tradition*, p. 103. Raoul Baladié avait dit avoir consulté le *Mosquensis* (communication orale à Benoît Laudenbach), mais ses éditions des livres VII-IX dans la Collection des Universités de France, publiées entre 1979 et 1996, n'en portent pas de trace. Il s'agit peut-être d'une consultation postérieure à 1996, en vue de la préparation des éditions qui devaient suivre mais n'ont pu voir le jour.

put voir. Jusqu'à nos jours, c'est donc essentiellement à Matthaei que remonte la connaissance qu'ont les éditeurs du manuscrit de Moscou.

Nous avons pu examiner **h** sur une reproduction récemment fournie par le Musée historique d'État, couvrant les premiers et derniers folios de chacun des dix-sept livres de Strabon, une série de folios des livres I-III et VIII-IX choisis pour les thèmes qui y sont traités par le géographe, ainsi que les livres V, VII, X-XII et XIV-XVII dans leur intégralité. Il nous est désormais possible de donner une description du manuscrit, secondaire pour l'établissement du texte, d'analyser de nouveau sa place dans le stemma de la *Géographie* et d'envisager son parcours après son départ de Constantinople. Nous serons souvent conduite à recourir au témoignage de trois autres manuscrits entretenant des rapports étroits avec **h** : pour le tome I, il s'agit du célèbre *Paris. gr.* 1397 (**A**), du 10e siècle, qui ne contient que les livres I-IX ; pour le tome II (livres X-XVII), du *Marcianus gr.* XI.6 (**D**), réalisé en 1321 dans le milieu post-planudéen, et qui se limite aux livres X-XVII ; pour l'ensemble de la *Géographie*, du *Scorialensis* T.II.7 (**i**), qui fut réalisé en 1423 par Chrysokokkès et contient, comme **h**, les deux tomes. Nous chercherons à préciser leurs relations sur les stemmas respectifs des deux tomes.

1. – Description du manuscrit

Le manuscrit de Moscou (Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Sinod. gr. 204), numéroté 506 dans le catalogue de Vladimir[8], est un manuscrit de papier, d'un format moyen (290 × 210 mm), fait de 434 folios et réglé à 28 lignes à la page. Les cahiers ont été numérotés par le copiste lui-même de deux façons différentes, au premier et au dernier folio de chaque cahier : pour les quaternions 1 à 29 (premier tome, ff. 8r- 239v), les chiffres sont donnés en toutes lettres ; à partir du second tome, c'est-à-dire du livre X (f. 240r), ils sont numérotés selon le système alphabétique. Comme on le verra, la césure coïncide avec le changement de modèle. Avant le cahier 1, un quaternion, ajouté *a posteriori*, est resté vierge de texte. Le codex est tout entier d'une même main, d'une écriture régulière et déliée, datée par Vladimir, sans autre précision, du 15e siècle. Boris Fonkič y voyait la main d'un copiste bien connu, Georges Chrysokokkès (vers 1390-après 1428),

8. Archimandrite Vladimir, *Систематическое описание рукописей Московской Синодальной Библиотеки*, Moscou 1894, p. 723-724, et le catalogue complémentaire de B. L. Fonkič et F. B. Poljakov, *Греческие рукописи Московской Синодальной Библиотеки : дополнительные Палеография, кодикология и библиография к каталогу архимандрита Владимира (Филантропо)*, Moscou 1993, p. 161.

actif à Constantinople dans les années 1420[9]. Chrysokokkès, professeur au Katholikon Mouseion, eut pour élèves des humanistes célèbres, comme Guarino Veronese, Francesco Filelfo, et le cardinal Bessarion[10]. Les recherches que David Speranzi a récemment menées sur un copiste du cercle de Chrysokokkès, souvent confondu avec son maître, lui ont permis de rectifier cette identification et d'attribuer précisément **h** à ce copiste[11], comme il nous l'a communiqué à partir de la consultation de nos reproductions : le *Mosquensis* est en réalité de la même main que le manuscrit Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z 622, qui contient le *Lexique* d'Hésychius, et qu'une série d'autres manuscrits constantinopolitains des années 1420. On ignore à ce jour le nom de ce copiste travaillant dans l'entourage de Chrysokokkès. Il faut donc refuser l'identification traditionnelle de cette main avec celle de Chrysokokkès.

Le texte débute au f. 8ʳ. En haut de la page, en dessous du titre rubriqué du livre I (τῶν στράβωνος γεωγραφικῶν τοῦ α΄ βιβλίου κεφάλαια), figure à l'encre noire l'annotation τῶν ἰβήρων ; en bas, à l'encre brune, Ἐκ τῶν Μαξίμ(ου) Ἐπισκόπ(ου) Κυθήρ(ων), puis Cнoдa (Saint-Synode) en caractères noirs. En face, en haut du f. 7ᵛ, une note donne en noir l'opinion, erronée, d'un lecteur du 17ᵉ siècle, peut-être le même que celui qui annote τῶν ἰβήρων au f. 8ʳ : *Videtur exscriptus seculo 16*. On a là les traces des différentes étapes du parcours suivi par **h** à l'époque moderne puis contemporaine, déjà esquissées par Diller : le crétois Maximos Margounios (1549-1602), évêque de Cythère, vécut à Venise et constitua une importante collection de manuscrits et d'imprimés. Il en légua une partie au monastère d'Iviron du Mont Athos (τῶν ἰβήρων)[12]. C'est à ce moment-là que **h** repartit

9. B. L. Fonkič, Греческие писцы эпохи Возрождения, *VV* 26, 1965, p. 266-271.

10. Sur Chrysokokkès, voir A. Cataldi Palau, I colleghi di Giorgio Baiophoros : Stefano di Medea, Giorgio Crisococca, Leon Atrapes, dans B. Atsalos et N. Tsironis (éd.), *Actes du VIᵉ Colloque International de Paléographie Grecque (Drama, 21-27 septembre 2003)* (Vivlioamphiastis Annexe 1), Athènes 2008, p. 191-224 et 1041-1048 [= A. Cataldi Palau, *Studies in Greek Manuscripts*, I, Spolète 2008, p. 303-344], avec bibliographie antérieure. Il n'est pas entièrement certain que Georges Chryskokkès ait été le maître de Filelfo et de Bessarion : voir T. Ganchou, Les *ultimae voluntates* de Manuel et Iôannès Chrysolôras et le séjour de Francesco Filelfo à Constantinople, *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 7, 2005, p. 185-258, ici p. 251-258, qui a émis un doute et suggéré d'autres identifications possibles.

11. Nous remercions David Speranzi de nous avoir communiqué sa récente identification et permis d'en faire part dans cet article. Il donne une analyse de l'activité du copiste de l'Hésychius dans son article Il copista del Lessico di Esichio (Marc. gr. 622), dans D. Bianconi (éd.), *Storia della scrittura e altre storie* (Bollettino dei Classici Suppl. 29), Rome 2014, p. 101-146. Voir aussi D. Speranzi, La soluzione di un 'enigma cretese'. Marco Musuro e il Par. gr. 1964, *Studi Medievali e Umanistici*, 13, 2015, p. 278-294.

12. Sur Margounios, après É. Legrand, *Bibliographie hellénique (xvᵉ et xviᵉ siècles)*, II, Paris 1885, p. xxiii-lxxvii, voir D. J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West : Two*

en Orient. En 1654-1655, comme il a été dit précédemment, le moine russe Arsenij Suchanov rapporta de l'Athos à la bibliothèque du Saint-Synode à Moscou nombre de manuscrits grecs, dont **h**. Ils passèrent au Musée historique d'État durant la révolution de 1917.

Au f. 434ᵛ figure en rouge la mention δόξα τῷ θεῷ, τῷ δόντι χρηστὸν τέλος, suivie de deux colophons, qui signalent la fin de la copie du livre XVII, puis de la *Géographie* toute entière, mais ne donnent ni le copiste, ni le commanditaire, ni la date : τέλος τῶν στράβωνος γεωγραφικῶν τοῦ ἑπτακαιδεκάτου, puis τέλος τῆς στράβωνος γεωγραφίας. Ils remontent, comme on le verra, au modèle de **h** pour le tome II. Suit, en russe, l'indication en noir de la cote du manuscrit dans le fonds de la bibliothèque du Saint-Synode : Въ сей книге сочтено 434 листа / № 206 считалъ / Подьякъ Михайло Петровъ[13].

Le texte de Strabon est complet. Comme dans beaucoup de manuscrits du géographe copiés à l'époque humaniste (la plupart des manuscrits conservés), la disposition des titres et des *argumenta* au début de chaque livre est régulière, avec un passage à la ligne entre chaque segment. En voici un exemple, extrait du livre IV (f. 103ᵛ) : titre annonçant l'*argumentum* (τῶν στράβωνος γεωγραφικῶν τοῦ τετάρτου βιβλίου κεφάλαια), *argumentum* (ou résumé) en quelques lignes du livre (ἐν τῷ τετάρτῳ τὰ περὶ γαλλίαν καὶ ἰβηρίαν), titre du livre donnant son numéro (στράβωνος γεωγραφικῶν δʹ), début du livre (ἔφ' ἑξῆς [*sic*] δ' ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τῶν ἄλπέων κελτική). Les titres de chaque livre se trouvent aux folios indiqués ci-après : I (f. 8ʳ, qui porte du reste un *argumentum* ne se trouvant dans aucun manuscrit antérieur à **h**) ; II (dernière ligne du f. 41ʳ, la copie du résumé ἐν τῷ δευτέρῳ κατὰ λέξιν commençant en haut du f. 41ᵛ) ; III (f. 82ᵛ, après une longue lacune laissant blanches les pages allant du bas du f. 74ʳ au f. 82ʳ, correspondant, comme nous le verrons, à un quaternion perdu dans le modèle ; il manque donc les titres et l'*argumentum*, et l'*incipit* du livre est περὶ αὐτῆς εἰπεῖν καὶ

Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance (Studies in Ecclesiastical and Cultural History), Oxford 1966, p. 165-193, et surtout X. Zampakolas, Η βιβλιοθήκη του κρητικού λόγιου Μάξιμου Μαργούνιου μέσα από την απογραφή της κινητής του περιουσίας, *Θησαυρίσματα* 41-42, 2011-2012, p. 311-328, qui donne une reconstruction de la bibliothèque de Margounios (48 manuscrits et 138 imprimés) à partir de l'inventaire de ses biens, et envisage les quatre destinataires auxquels ces livres furent légués à sa mort. Parmi ces héritiers figure le monastère d'Iviron du Mont Athos, qui hérita de neuf coffres de livres (p. 312). Le manuscrit de Galien, Hagion Oros, Monè Ibèrôn, 189, analysé par A. Pietrobelli, L'itinéraire de deux manuscrits de Galien à la Renaissance, *Revue d'histoire des textes* 4, 2009, p. 79-114, est similaire.

13. C'est-à-dire : « Ce livre comporte 434 folios | nº 206 j'ai compté | sous-diacre Michajlo Petrov », où le 0 de 206, quelque peu raturé, est répété au-dessous de la ligne par la même main. Il doit s'agir d'une erreur, car sa cote dans le fonds du Saint-Synode est 204.

τῶν σύνεγγυς τόπων) ; IV (f. 103^{v}) ; V (f. 120^{r}) ; VI (f. 137^{r}) ; VII (f. 158^{v}) ; VIII (f. 180^{r}) ; IX (f. 210^{r}) ; X (f. 240^{r}) ; XI (f. 260^{v}) ; XII (f. 282^{v}, la copie de l'*argumentum* débutant au f. 283^{r}) ; XIII (f. 307^{v}) ; XIV (f. 331^{v}) ; XV (f. 351^{v}) ; XVI (f. 377^{v}) ; XVII (f. 404^{r}).

Ces quatre segments sont toujours de la main de l'unique copiste du manuscrit et dans des caractères rigoureusement de la même taille que ceux du texte. Les deux titres, l'*argumentum*, ainsi que la lettre initiale de l'*incipit* du livre sont systématiquement donnés en rouge pour les livres I-IX (le tome I tel qu'il est donné dans **h**). Cette configuration change à partir du livre X : le plus souvent, seuls les deux titres sont rubriqués, alors que l'*argumentum* est désormais de la même encre que le texte du livre, à l'exception du livre XV, où le premier titre, l'*argumentum* (très court) et le second titre se suivent, à la ligne, tous trois en rouge, et des livres XVI et XVII (pour lequel il manque le second titre), où l'ensemble est donné en rouge. Le changement entre les deux tomes trouve sans doute sa raison d'être dans l'utilisation d'un modèle différent – le passage d'un modèle à l'autre étant nécessaire, puisque chacun des deux modèles ne contenait qu'un seul tome de Strabon. Quant aux irrégularités signalées au sein même du tome II, elles peuvent s'expliquer par des irrégularités dans le modèle de ce tome, comme on le verra.

Le passage d'un livre à l'autre se fait toujours sans changement de page, à l'exception du début des livres VIII et X : pour le VIII, cela se justifie par la perte de la fin du livre précédent, signalée dans le manuscrit par une lacune (les ff. 178^{v}-179^{v} étant restés vierges) ; le début du livre X est quant à lui précédé du f. 239^{r-v} resté vide, sans doute du fait du changement de modèle, car c'est là que commence le second tome. Au livre XIV, un espace de cinq lignes est laissé vierge entre la fin de l'*argumentum* et le titre du livre, pour une raison que nous pourrons expliquer par le modèle de **h**.

Outre les sections déjà mentionnées, le f. 105^{r-v} est laissé blanc, et de nombreuses fenêtres (d'un espace allant d'un à trois mots) parcourent le premier tome, en particulier les livres VII-IX. Il y en a parfois dans d'autres livres. Ces fenêtres ne sont pas complétées par une seconde main[14]. Le copiste ne se corrige que très rarement entre les lignes. Il est aussi à l'origine du tracé des diagrammes du tome II, qui sont des scholies anciennes, étudiées par Diller (voir par exemple le schéma du losange de l'Inde au début du livre XV, f. 353^{r}, du Nil en forme de Z inversé au livre XVII, f. 404^{r}, et du tracé de son delta à sept branches au f. 413^{r}). Du moins pour les sections

14. À l'inverse de ce que supposait A. DILLER, *Textual Tradition*, p. 104, relisant l'apparat de KRAMER. L'observation n'est pas inutile pour comprendre les relations stemmatiques entre **h** et **i**, voir *infra*.

que nous avons pu consulter, nous pouvons tirer les remarques suivantes : de façon sporadique, l'anonyme a aussi relevé dans son modèle quelques scholies et mis en valeur quelques phrases par un σημείωσαι ; il les donne en rouge. Ces annotations sont notamment présentes aux livres X et XI : par exemple au f. 246[r], la scholie περὶ τῶν τριῶν μορφῶν τοῦ ἀχελώου, ou au f. 253[v], περὶ τοῦ μήκους τῆς κρήτης. Il s'agit pour la plupart d'index, mythographiques ou géographiques, et nous verrons qu'il s'agit de scholies récentes copiées par une main précise de son modèle. Les autres scholies de ses deux modèles ne semblent pas avoir été relevées.

D'autres mains interviennent en marge, et permettent d'étudier le destin de **h** avant son départ de Constantinople et après son arrivée en Italie : **h** est annoté au moins par une main grecque et deux mains italiennes écrivant en grec. Pour le livre X, une main grecque donne en marge à l'encre noire des corrections et des variantes : un annotateur a donc eu recours à un manuscrit de correction, sur lequel nous reviendrons. Ces *marginalia* sont nécessairement antérieurs à 1423, car certains ont été pris en compte par le manuscrit dont nous montrerons qu'il fut copié directement sur **h**, le *Scorialensis* T.II.7 (**i**, déjà mentionné), réalisé en 1423 par Georges Chrysokokkès, la date en étant garantie par le colophon. La main italienne la plus présente sur l'ensemble de **h** donne, en grec, des index et mots-clés pour le texte de Strabon : il s'agit de celle de Guarino Veronese, comme Diller le supposait déjà[15]. Guarino y relève essentiellement, à l'encre brune, des noms de personnages (περὶ τῶν κορυβάντων, en marge de X, 3, 7, 466C, f. 249[v]), des toponymes (περὶ τῆς κασπίας θαλάττης, XI, 6, 1, 506C, f. 269[r]), des ethnonymes (περὶ τῶν ἀμαζόνων, XI, 5, 1, 503C, f. 267[v]) ou autres *notabilia*, sans doute au fil de sa traduction de la *Géographie*, faite en grande part sur **h** pour le tome II[16]. En quelques points, l'humaniste propose aussi une correction au texte : en X, 2, 4, 450C, μάλα ὄντων est une conjecture en marge de μάλα ὂν τὸν (f. 243[r]), les autres manuscrits portant soit μάλα ὂν τὸν soit, pour la plupart, μαλαὸν τὸν. On possède le manuscrit autographe de sa traduction latine, l'Oxford, Bodleian Library, Canon. Class. Lat. 301, où il traduit sa propre conjecture (*iacentibus*)[17]. En XVII, 1, 6, 791C, à propos de

15. A. Diller, *Textual Tradition*, p. 102.

16. Sur la traduction de Guarino, voir A. Diller et P. O. Kristeller, Strabo, dans P. O. Kristeller et F. E. Cranz (éd.), *Catalogus translationum et commentariorum : Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, II, Washington, DC 1971, p. 225-233, ici p. 225-230. Sur ses modèles, voir A. Diller, *Textual Tradition*, p. 126-129, et D. Marcotte, dans les actes du colloque *Actualización científica sobre Estrabón* organisé par l'Association GAHIA (F. J. González Ponce, F. J. Gómez Espelosín et G. Cruz Andreotti), qui s'est tenu les 30 et 31 mai 2016 à l'Université d'Alcalá et à la Real Academia de la Historía (Madrid).

17. Mais elle ne rend pas μάλα : *et caeteris in medio iacentibus Aracinthum*, etc. (f. 152[v]).

la longueur du littoral qui va de Péluse à la bouche Canopique, il propose de corriger χιλίων που καὶ τριακοσίων σταδίων du texte (f. 407ᵛ) par un autre passage de Strabon (sans doute XVII, 1, 4, 788C), et il indique ἄνω λέγει τρισχιλίων (voir pl. 1) ; la traduction latine porte quant à elle *mille ac tercentorum* (f. 265ʳ), mais Guarino y a, comme dans **h**, corrigé ce chiffre en marge, *superius ait iii M. ccc*. D'autres corrections, d'une lettre ou deux, sont ajoutées dans **h** *supra lineam* : elles sont rares, mais de toute évidence attribuables à Guarino si l'on observe qu'elles se retrouvent aux mêmes endroits dans le *Vaticanus gr.* 174 (sigle **g**), qui lui servit de manuscrit secondaire pour sa traduction[18]. Ainsi, il ajoute en XIV, 2, 5, 652C au-dessus de la ligne le premier σ de Ἰάλυσος, autant dans **h** (qui portait Ἱάλυος, f. 334ᵛ) que dans **g** (qui portait Ἰάλυος, f. 293ᵛ), si bien que cette correction symétrique nous fait voir l'humaniste à l'œuvre sur ses deux manuscrits de travail. Une autre main italienne, différente de celle de Guarino, intervient en grec sur certains folios : elle indique par exemple en marge de V, 1, 1, 210C, οἱ ἐνετοὶ μετέσχον τῆς πολιτείας τῶν ῥωμαίων καὶ ῥωμαίοι ὠνομάσθησαν (f. 120ᵛ). Le manuscrit présente aussi quelques index en latin, par exemple *Istria. Pola* en marge du même paragraphe de Strabon. Toutes ces corrections dues à des mains occidentales sont nécessairement postérieures à l'arrivée de **h** en Italie en décembre 1423, dans les bagages de Giovanni Aurispa[19].

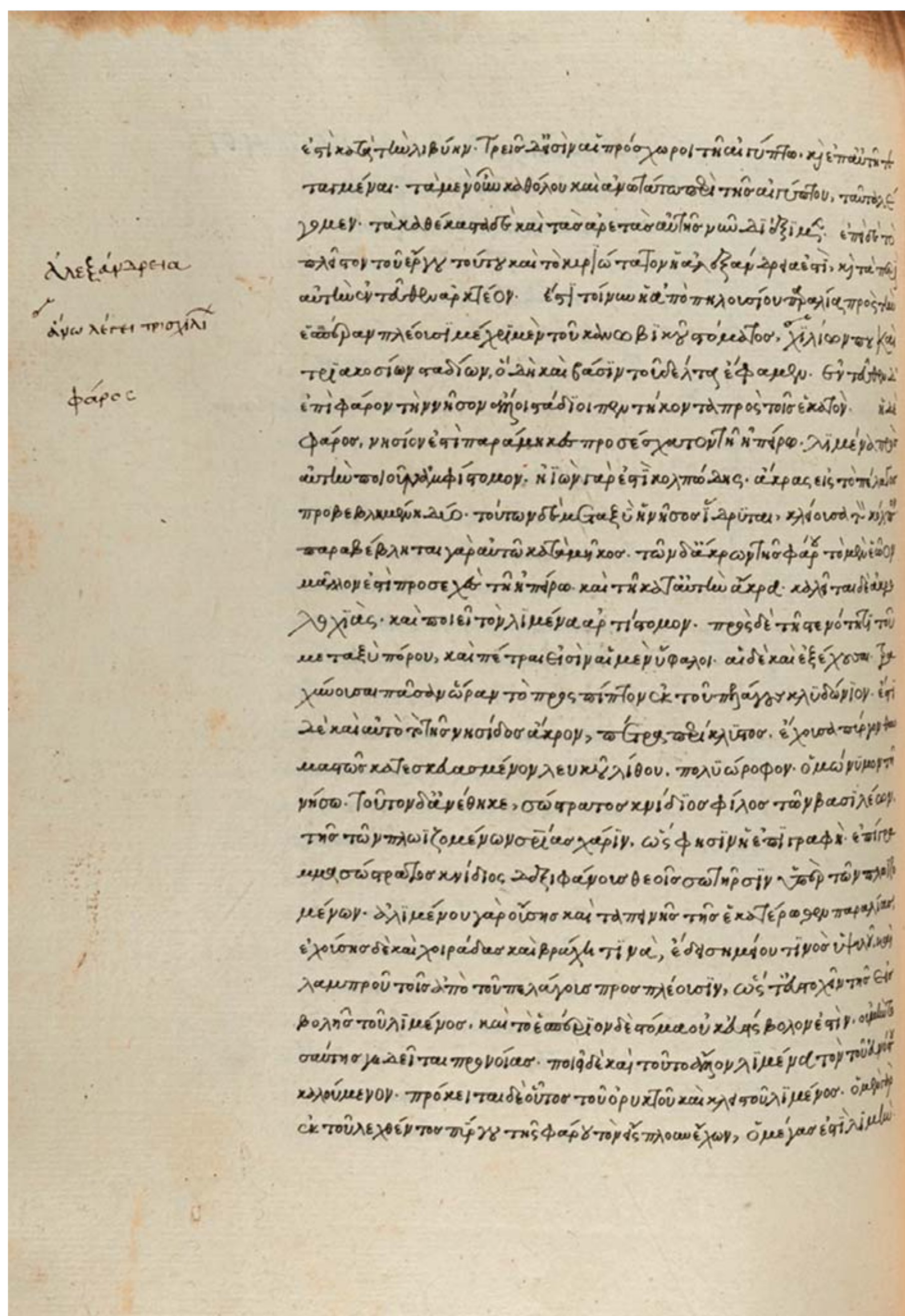
2. – Stemmas proposés par les savants d'après le relevé de Kramer

Pour l'arbre généalogique des manuscrits de Strabon, les éditeurs depuis Gustav Kramer s'accordent à voir dans **h** un manuscrit secondaire, descendant d'une façon ou d'une autre de deux manuscrits conservés : *Parisinus gr.* 1397 (**A**) pour les livres I-IX, et *Marcianus gr.* XI.6 (**D**) pour les livres X-XVII[20]. C'est l'existence possible de maillons intermédiaires et la place respective du *Mosquensis* (**h**) et du *Scorialensis* T.II.7 (**i**) au sein des deux familles qui furent sources de débat.

18. A. Diller, *Textual Tradition*, p. 127 : **g** a été utilisé comme manuscrit secondaire, à côté de l'*Etonensis* 141, pour la traduction du premier tome de Strabon ; il a été utilisé à côté de **h** pour la traduction du second tome.

19. *Ibidem*, p. 101-102 : il ne peut s'agir que de **h** (**v** est exclu, cf. *supra*, n. 1). Sur la liste de livres de Giovanni Aurispa, voir P. Schreiner, Giovanni Aurispa in Konstantinopel. Schicksale griechischer Handschriften im 15. Jahrhundert, dans J. Helmrath, H. Müller et H. Wolff (éd.), *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen*, II, Munich 1994, p. 623-633, ici p. 623-624 et 628 ; voir en outre n. 39 et 44.

20. Kramer, p. xxxv-xxxvi.



Pl. 1 – Moskva, GIM, Sinod. gr. 204, f. 407v, *marginalia* de Guarino Veronese

Le *Parisinus gr.* 1397 (**A**), célèbre manuscrit du 10e siècle, est le témoin le plus important du tome I : chef de file de l'une des branches du stemma bifide qui descend d'**Ω**, archétype du tome I, il contient, sur 292 folios conservés, 92 folios gravement mutilés, notamment rongés par les rats[21]. Pour les folios 1-39, l'extrémité des lignes a été consommée dans la marge extérieure. Pour les folios 173-232, ce sont les lignes inférieures de la page qui ont été mutilées. Le manuscrit a aussi perdu plusieurs feuillets et cahiers[22]. À la fin du 13e siècle et au 14e siècle, le *codex* a été restauré dans le cercle de Maxime Planude, puis dans celui de Nicéphore Grégoras. C'est après ces restaurations qu'il a donné lieu à la copie indépendante de différents apographes dans la première moitié du 15e siècle : il était donc toujours accessible à Constantinople. Selon les éditeurs, **h** pourrait être une copie soit directe soit indirecte de **A** : dans son étude de 1959 et son édition de 1969, François Lasserre en fait un témoin descendant sans intermédiaire de **A**, de la même façon que Francesco Sbordone dans son article de 1961[23]. Dans sa monographie fondamentale de 1975, Aubrey Diller en fait un descendant direct ou indirect de **A**[24]. C'est donc la question de l'existence possible de maillons dans la chaîne **A**-**h** qui reste à préciser.

Le *Scorialensis* T.II.7 (**i**), manuscrit en parchemin daté par son colophon (f. 307v) du 12 août 1423, contient quant à lui la *Géographie* tout entière, comme **h**. Il est signé de la main de Georges Chrysokokkès, qui le copia pour Francesco Filelfo, ce que nous indique le colophon[25]. Filelfo séjourna à Constantinople pour apprendre le grec et revint en 1427 en Italie avec nombre de livres, dont **i**. Le manuscrit ayant déjà fait l'objet de descriptions détaillées[26], nous ne donnerons ici que quelques indications utiles à l'analyse du stemma. Il est tout entier de la main de Chrysokokkès, y compris les deux *tituli* et l'*argumentum* de chaque livre, copiés en rouge. Le manuscrit

21. Sur **A**, cf. A. Diller, *Textual Tradition*, p. 42-53 ; sur ses restaurations, cf. D. Bianconi, Restauri, integrazioni, implementazioni tra storia di libri e storia di testi greci, dans L. Del Corso, F. De Vivo et A. Stramaglia (éd.), *Nel segno del testo. Edizioni, materiali e studi per Oronzo Pecere* (Papyrologica Florentina 44), Florence 2015, p. 239-291, ici p. 258-259.

22. Recensés par A. Diller, *Textual Tradition*, p. 44 (auquel nous renvoyons également pour une description complète du manuscrit).

23. F. Lasserre, Études sur les extraits médiévaux de Strabon, *L'Antiquité Classique* 28, 1959, p. 32-79, ici p. 35, et F. Lasserre, Introduction, p. lxxiii (l'analyse qu'il donne de la tradition de Strabon est suivie par Raoul Baladié, éditions citées n. 7) ; F. Sbordone, La tradizione umanistica, p. 21.

24. A. Diller, *Textual Tradition*, p. 101.

25. Cf. A. Revilla, *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca de El Escorial*, I, Madrid 1936, no 146, p. 471-473 ; A. Diller, *Textual Tradition*, p. 104-105 ; A. Cataldi Palau, I colleghi di Giorgio Baiophoros, cité n. 10, ici p. 321 et 328.

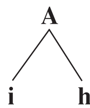
26. Voir la description donnée par D. Speranzi, sur le site *Philelfiana* (avec bibliographie antérieure) : http://philelfiana.unimc.it/index.php/About/dbDetail?oid=12637.

possède également l'*argumentum* du livre I, propre à **h** (et, plus tard, à un autre manuscrit de Strabon copié par Théodoros Agallianos, l'*Etonensis* 141 [**n**]). Chrysokokkès corrige parfois certaines leçons en marge, les introduisant le plus souvent par γράφεται. À de rares reprises, d'autres mains interviennent en grec et en latin en marge du texte. Ainsi la main qui annote le f. 62r en marge de καστάωνος, III, 4, 20, 166C, est celle d'un lecteur attentif comparant différents passages : il y indique *Sit ne haec Claston seu Castulo ? alibi* κλάστων. Comme dans **h**, de nombreuses fenêtres parcourent le texte du premier tome (des livres VIII-IX en particulier), et certaines pages sont laissées blanches, comme le f. 69v, correspondant au texte de Strabon, IV, 2, 1, 190-191C, où une main postérieure a indiqué de fait *deest*.

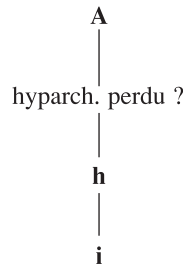
La place de **i** dans le stemma des deux tomes est mal déterminée. Pour les livres I-IX, le doute porte essentiellement sur le fait de savoir s'il est fils ou frère de **h**. Selon Sbordone et Lasserre, **h** et **i** reproduisent indépendamment **A**[27]. Diller évalue de façon différente les liens de **i** avec **A** et **h** : pour le savant américain, le résultat des collations ainsi que les suppléments de seconde main dans **h** copiés par la première main de **i** permettent de dire qu'**i** fut copié directement sur **h**, même si l'analyse n'est pas sans poser quelques difficultés, car certaines lacunes d'**A** non signalées par un blanc dans **h** correspondent à des passages laissés vides dans **i**. Nous verrons qu'une analyse comparée des lacunes de **h** et **i** permet de résoudre cette question : Chrysokokkès traite intelligemment les pertes de texte dans **h**.

La position des savants sur le tome I peut donc être résumée par les deux stemmas suivants :

(1) Sbordone / Lasserre



(2) Diller



Le tome II pose, quant à lui, davantage de problèmes. Le lien précis de **h** avec son ancêtre **D** a pu être apprécié de façon différente, autant que la relation qu'il entretient avec **i**.

27. F. Sbordone, La tradizione umanistica, p. 23.

Le *Marcianus gr.* XI.6 (**D**) est un manuscrit daté par son colophon de 1321 (f. 257^{v}). Il n'est pas signé, mais sa réalisation fut supervisée par un élève de Maxime Planude, actif entre Thessalonique et Constantinople[28]. Il fut copié par quatre mains principales, qui se divisèrent le travail, coordonné par le maître de copie, qui apporta nombre de corrections au fil du texte. D'autres annotations sont le fait d'une main plus tardive, sans doute de la fin du 14e siècle[29]. **D** présente la trace de certains accidents remarquables, comme la perte d'un cahier complet au début du livre XIV, remplacé par un cahier laissé vierge (ff. 106^{r}-113^{r}) et portant un filigrane « licorne » (Briquet 9960, a. 1436-1441), sur lequel nous reviendrons. **D** est donc antérieur d'un siècle à **h** et **i**, et pouvait être accessible à Constantinople au début des années 1420, au moment où il fut utilisé par Chrysokokkès et son cercle, comme nous le verrons.

Au cours de ses recherches, Lasserre précisa et modifia son opinion sur cette branche du stemma. En 1959, il écrit : « Si l'on se fie au relevé de Kramer, **h** paraît être dans le second tome une copie de **D**, avec des corrections postérieures » ; **i** serait quant à lui frère de **D** (et non de **h**), dépendant comme **D** d'un hyparchétype commun perdu. En 1969, Lasserre change d'avis pour les deux manuscrits : il fait de **h** et de **i** deux apographes d'un apographe perdu de **D**. Pour **i**, il justifie sa position de la façon suivante : « Abusé par plusieurs bonnes leçons qui ne me paraissaient pas être compatibles avec les fautes de **D** dans les mêmes passages, j'avais d'abord supposé un modèle commun à ces deux manuscrits [**D** et **i**], plutôt qu'une filiation du plus ancien au plus récent ». Mais les objections formulées par Sbordone[30] l'ont fait se rallier à l'avis de ce dernier, autant que la découverte qu'il fit lui-même du déplacement dans le texte de **i** d'un terme mal placé dans l'interligne dans **D** – nous reviendrons plus bas sur ce déplacement et son origine. Une collation de certains passages avait en effet amené Sbordone à considérer **h** et **i** comme des copies d'un même apographe perdu de **D**. Diller enfin considère **h** comme une copie soit directe soit indirecte de **D**, et **i** comme une copie directe de **h**, pour l'intégralité du texte de Strabon.

28. A. Cohen-Skalli et I. Pérez Martín, La *Géographie* de Strabon entre Constantinople et Thessalonique : à propos du Marc. gr. XI.6, *Scriptorium* 71.2, 2017 (sous presse), où nous proposons d'identifier le copiste A avec Georges Lakapénos.

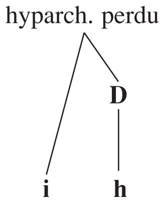
29. P. Schreiner, Ethnische Invektiven in der spätbyzantinischen Händlerwelt zum Anonymen Poem im Marcianus Gr. XI, 6 aus dem 3. oder 4. Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts, *ZRVI* 50, 2013, p. 763-778, et A. Cohen-Skalli et I. Pérez Martín, La *Géographie* de Strabon, cité *supra*.

30. Citations dans F. Lasserre, Études sur les extraits médiévaux, cité n. 23, p. 37 n. 8, puis F. Lasserre, Introduction, p. lxxiii n. 3. Pour les objections de Sbordone, voir F. Sbordone, La tradizione umanistica, p. 24-25.

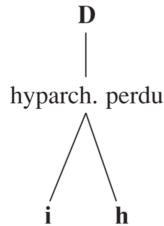
Il souligne en effet leurs accords quasi constants, et justifie cette dépendance par les mêmes raisons que pour le tome I (variantes et corruptions ; suppléments d'une seconde main dans **h** donnés par la première main de **i**).

Les stemmas proposés par les savants pour le tome II sont donc les suivants :

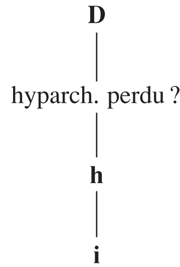
(1) Lasserre 1959



(2) Lasserre 1969 / Sbordone



(3) Diller



3. – Analyse de la place de h dans les stemmas des tomes I et II

Il est à présent possible de revenir sur les stemmas proposés par les savants. Ceux des livres I-IX ont été rappelés ci-dessus sous les numéros 1 et 2. Comme le signalent déjà les collations données par les éditeurs, nous montrerons dans un premier temps que **h**, pour cette partie, est un apographe de **A**, qu'il copie toutefois sans intermédiaire : les arguments codicologiques suffisent à lever le doute émis par Diller dans le second stemma proposé.

h reflète les dommages matériels subis par son modèle, et suit même fidèlement les indications données en marge de **A** par une main qui s'est occupée de la restauration. Pour l'analyse stemmatique, il suffit de comparer les lacunes de **A**, la façon dont elles sont annoncées par cette main (qui donne le plus souvent une estimation du nombre de folios perdus), et la manière dont elles sont traitées dans **h** : elles prouvent que le copiste de **h** lit les *marginalia* des 13e-14e siècles de **A** et suit fidèlement les instructions qu'il y trouve. Ainsi est-il indiqué en bas du f. 72^{v} que **A** a perdu à cet endroit un quaternion exactement : λείπει τετράδ. Le quaternion manquant entre f. 72 (II, 5, 26, 126C) et f. 73 (III, 1, 6, 139C) est donc rendu dans **h** par le nombre correspondant de folios, qui sont laissés vierges, de f. 74^{v} à f. 82^{r} inclus. Cette lacune englobe la fin du livre II et le début du livre III (avec perte des titres et de l'*argumentum*), qui commence donc, dans **h** comme dans **A**, avec περὶ αὐτῆς εἰπεῖν. Le même phénomène se produit dans **A** au début du livre IV (1, 3-5, 178-180C) : le restaurateur indique en

bas du f. 96v qu'il manque un folio, λείπει φύλλ. ἕν, ce que le copiste du cercle de Chrysokokkès suit à la lettre, en laissant vierge le f. 105r-v. De la même façon, quand la main restauratrice omet à l'inverse de signaler une lacune, le copiste de **h** ne s'aperçoit pas (dans un premier temps du moins) qu'une partie de la *Géographie* est perdue, et copie le texte de façon continue : c'est le cas au livre V, où un quaternion manque dans **A** entre f. 124 et f. 125 (V, 3, 2, 230C-4, 3, 243C). Ce passage correspond au f. 132r de **h**, où ᾤκουν καθ' αὑτοὺς (fin de la ligne 20) est directement suivi, à la ligne suivante, par ρεντῖνος (*sic*) ἐνάμιλλος ; seul un signe fait d'un tiret et deux points dans la marge de droite marque la difficulté posée par le texte ainsi copié. La présentation même de la copie de **h** montre ainsi que son copiste a pu tirer parti des indications données par le restaurateur de son modèle.

Les reproductions fournies permettent une analyse plus approfondie de la place de **h** sur le stemma du tome II. La première hypothèse, proposée par Lasserre en 1959, faisant de **i** et de **D** deux manuscrits descendants d'un même hyparchétype perdu, et de **h** un apographe de **D**, a été réfutée dix ans plus tard par le savant suisse lui-même, qui fit alors de **i** et de **h** deux apographes d'un apographe perdu de **D**. Ce schéma ne se superpose qu'en partie (pour la branche de **h**) avec celui de Diller. Nous montrerons ici que, conformément aux collations données par les éditeurs, **h** descend certes de **D**, mais qu'il le lit aussi directement : l'hypothèse d'un intermédiaire est une fois encore levée à l'aide d'arguments codicologiques, joints à des considérations sur la graphie et la mise en page de l'apographe et de son modèle. C'est donc à une version simplifiée du troisième stemma figurant ci-dessus, celui de Diller, que conduisent nos conclusions.

Les fenêtres laissées dans le texte par le copiste de **D** sont reproduites à l'identique par le copiste de **h**. Ainsi, dans l'*argumentum* du livre X, à la place d'un nom propre qu'il lit mal dans son modèle (Ἰδαίων δακτύλων), le copiste de **D** a laissé un blanc, créant ainsi une fenêtre d'environ 4 cm (f. 8r, l. 3) : πρὸς δὲ καὶ τῶν [...] τὴν ἐν αὐτῇ γένεσιν καὶ τιμὴν καὶ ὄργια ἐπεξιών. Le copiste de **h** reproduit cette fenêtre en en respectant les dimensions (f. 240r, l. 3). Le même phénomène se produit en X, 4, 3, 475C, où **D** porte un espace blanc de quatre lettres et ne copie que les trois lettres finales du mot Μινῴας (ωας f. 23r, l. 14 *a.i.*) ; à cet endroit, **h** crée une fenêtre de six ou sept lettres, laissant l'espace blanc du mot entier, car il renonce à en copier la seule finale, le terme étant incompréhensible (f. 253v, l. 7 *a.i.*). En XIV, 5, 2, 669C, le copiste de **D** laisse entre Ταύρου et προσέλαβον un blanc qui ne correspond à rien (f. 128r, l. 14) : ce blanc est fidèlement reproduit dans **h** (f. 343r, l. 15). Les dimensions des fenêtres correspondent à chaque fois.

La façon dont **h** traite les lacunes de **D** est aussi digne d'intérêt : un argument déterminant à l'appui de la descendance directe de **h** à **D** est donné par la perte d'un cahier dans **D** (ff. 106ʳ-113ᵛ). En bas du f. 105ᵛ, le texte de **D** s'interrompt à καὶ κίλικες (XIV, 1, 1, 632C), et reprend (f. 114ʳ), trente-neuf paragraphes plus bas, à ληθαῖος (XIV, 1, 39, 647C). Au milieu, un quaternion complet est perdu, sans avoir laissé de trace à l'époque où **h** est copié – le cahier de substitution (ff. 106-113) a nécessairement été ajouté après la copie de **h**, puisque **h** n'en tire pas parti, et que le cahier nouveau porte du reste un filigrane licorne attesté dans les années 1436-1441, correspondant sans doute à la période où Bessarion acquit **D**[31]. Mais au moment de la copie de **h**, l'anonyme comprend de toute évidence que son modèle pose une difficulté, qu'il ne sait toutefois déterminer avec précision. Il entreprend donc de donner une copie conforme du passage de f. 105ᵛ à f. 114ʳ dans **D**, jusque dans sa mise en page, en reproduisant l'anomalie de son modèle : en bas du f. 331ᵛ, un blanc de cinq lignes est exceptionnellement laissé entre la fin de l'*argumentum* et le titre du livre, de façon à aligner parfaitement sa mise en page sur celle de **D**. Le texte (ληθαῖος etc.) reprend en haut du f. 332ʳ (voir pl. 2)[32].

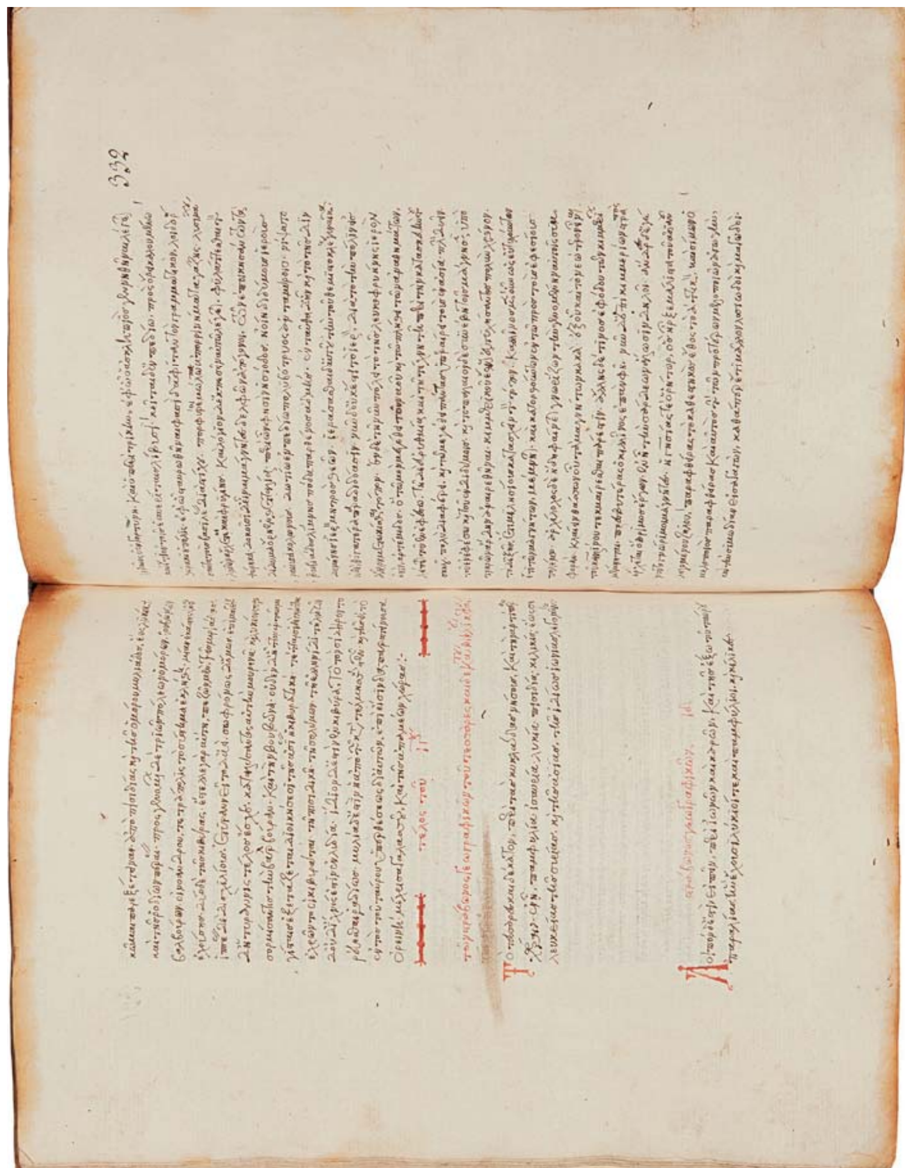
Pour les folios consultés, les scholies relevées par le copiste de **h** sont presque exclusivement d'une même main de **D**, celle qui est datable de la fin du 14ᵉ siècle[33] : le copiste de **h** a donc opéré une sélection parmi les scholies, dont nous avons donné quelques exemples (§ 2). C'est du moins le cas de façon quasi systématique au livre X. La disposition de ces scholies est aussi reproduite fidèlement par **h**, de même que le σημείωσαι en marge (cf. **D**, f. 8ᵛ et **h**, f. 40ᵛ, en marge de λακεδαίμων ; X, 1, 4, 446C ; **D**, f. 29ʳ et **h**, f. 259ᵛ en marge de ἀρχίλοχος, X, 5, 7, 487C).

Enfin, un dernier rapprochement s'impose, d'ordre graphique : certaines parties de **D** ont été copiées par une main hâtive, avec d'assez nombreuses ratures et corrections, ce qui est source de difficultés de lecture pour le copiste de **h**. En XIV, 1, 41, 648C, λυσιῳδοὶ est corrompu en λοσιωδοὶ dans **D**, où ο et σ se touchent (f. 114ᵛ) : le copiste de **h** ne comprend pas le mot et

31. Qu'il possède déjà en 1438, cf. A. Diller, *Textual Tradition*, p. 68. Bessarion avait sans doute prévu une restitution du cahier perdu, mais le cahier ainsi ajouté est resté vierge.

32. On pourrait énumérer d'autres parallèles dans la mise en page, justifiant certaines irrégularités observées dans la description codicologique de **h** : au f. 351ᵛ de **h**, le titre du *pinax*, suivi du court *argumentum* puis du titre du livre, sont copiés sur trois lignes centrées et (exceptionnellement pour le tome II) rubriqués ; ils reproduisent fidèlement la mise en page correspondante dans **D** (f. 139ʳ), où ces trois lignes sont là aussi données dans une encre un peu différente du texte. De fait, elles ont été ajoutées *in fine* à l'encre grise par le maître de copie.

33. Cf. *supra*, n. 28.



Pl. 2 – Moskva, GIM, Sinod. gr. 204, ff. 331^{v}-332^{r} (Strab. XIV, 1, 1, 632C-1, 39, 647C)

reproduit ce phénomène à l'identique (f. 332r). En XIV, 2, 3, 652C, le copiste se reprend lui-même, et corrige la faute Μώλωνος par la leçon juste Μόλωνος, où il remplit la première courbe de l'ω de façon à ce qu'il n'apparaisse plus qu'un seul cercle, formant un ο (f. 117r) : la même chose se retrouve dans **h** au f. 394r. Enfin, le copiste de **h** a recopié textuellement deux colophons sur trois de **D** (f. 255r) ; le troisième, donnant la date, a naturellement été laissé de côté. La consultation du *Mosquensis* permet d'établir que le copiste du cercle de Chrysokokkès lisait directement le manuscrit aujourd'hui conservé à Venise et antérieur d'un siècle.

4. – La descendance de h : analyse de la place de i dans le stemma des deux tomes

Nous ne connaissons qu'un autre manuscrit de la famille de **h** daté du 15e siècle : il s'agit du *Scorialensis* **i**, dont nous montrerons qu'il ne descend pas d'un même hyparchétype perdu que **h**, mais qu'il dépend directement de **h**. L'absence de consultation du *Mosquensis* avait empêché Lasserre d'identifier en **h** le modèle de **i**. C'est à une version simplifiée du troisième stemma ci-dessus, celui de Diller, que conduiront nos conclusions.

Dans son édition de 1969, Lasserre rapporte la découverte qu'il fit du déplacement dans le texte de **i** d'un terme mal placé dans l'interligne dans **D**, lui permettant de poser la filiation **D** > hyparchétype perdu > **i**[34]. Nous pouvons revenir sur ce déplacement et son origine. En X, 4, 12, 478C, l'éditeur rencontrait en effet au f. 25r de **D**, au-dessous du mot ἄθλων, dans l'interligne, un εἶναι que le copiste de **D** avait omis d'abord à la ligne suivante puis ajouté au-dessus du lieu de l'omission – « le copiste du modèle de **i** interprète mal le repentir et insère εἶναι avant ἄθλων ». Ce phénomène, que Lasserre constate au f. 174r de **i**, se trouve précisément déjà dans **h** (f. 255v, l. 5), le copiste de **h** étant donc à l'origine de cette confusion.

h porte en marge du livre X des corrections et suppléments à l'encre noire d'une main grecque, nécessairement antérieure à août 1423, puisque Chrysokokkès prend en compte la plupart du temps ces *marginalia* dans sa copie : cette main annote au f. 240r le παραλία du texte (X, 1, 2, 444C) par γρ. πεταλία, leçon choisie par **i** (f. 161v). Au f. 243v de **h**, l'annotateur anonyme marque πτερόλα en marge de περόλα (X, 2, 8, 452C), et c'est la première leçon qui est choisie par Chrysokokkès (f. 164v). **i** corrige également

34. F. Lasserre, Introduction, p. lxxiii-lxxiv n. 3.

les lacunes et sauts du même au même du texte principal de **h** quand le supplément y est donné en marge par cette même main : ainsi λῃστὰς καλῶν αὐτούς, καθάπερ καὶ τοὺς Τηλεβόας ἅπαντάς φησι (X, 2, 20, 459C, f. 246v) est intégré au texte de **i** (f. 166v), ou encore, au f. 249v, l'annotateur ajoute τὰ δ' ἔμπροσθεν (X, 3, 6, 465C), oublié par le copiste principal, entre κομῶντας γενέσθαι et κείρεσθαι : **i** en tient compte dans son texte, au f. 169r. Pour revoir le texte du livre X, cette main grecque a eu recours à un manuscrit de correction qui n'est pas **D**. L'échantillon – une quinzaine de *marginalia* sur nos reproductions – est trop maigre pour pouvoir conclure de façon certaine, mais ce manuscrit, qui appartient nécessairement à la branche δ du stemma de Lasserre[35], porte en X, 2, 8, 452C la leçon πτερόλα, que l'on ne trouve que dans le Paris, BnF, gr. 1393 (sigle **C**). Copié vers le milieu du 13e siècle[36], **C** était à Constantinople dès la fin du 13e siècle, où il fut utilisé par Maxime Planude pour sa *Synagogè*, puis restauré quelques décennies plus tard, au 14e siècle, par Nicéphore Grégoras, et il resta sans doute dans la capitale.

Ce qui avait d'abord brouillé les pistes dans l'estimation de la position de **i** au sein du stemma, c'étaient en particulier les conjectures intelligentes de **i**, comme l'écrit Lasserre en rectifiant sa propre position[37]. L'étude de **i** montre en effet que Chrysokokkès prend certaines libertés avec son modèle, en conjecturant intelligemment sur le texte ; c'est le cas aussi dans le traitement des fenêtres de **h**, qu'il reproduit le plus souvent, en en conservant la longueur (f. 121r, cf. **h**, f. 182v ; f. 140v, cf. **h**, f. 210r, etc.), mais lorsque c'est possible, il supplée la fenêtre de **h** par une conjecture : le cas déjà évoqué de l'*argumentum* du livre X, où **D** porte une fenêtre transmise à l'identique dans **h**, est digne d'intérêt. Le supplément Κορυβάντων donné par **i** (f. 161v) est absent du reste de la tradition manuscrite, qui porte 'Ιδαίων δακτύλων : l'addition de Chrysokokkès est le fruit d'une lecture personnelle du livre X (cf. X, 3, 7, 466C *e.g.*).

Les lacunes de plus grandes dimensions dans son modèle sont traitées dans le même sens : quand **h** marque des blancs, ils sont reproduits dans **i**,

35. δ est la famille de manuscrits du tome II pour laquelle on conserve le plus de manuscrits de Strabon, voir *ibidem*, p. LXIX-LXXX.

36. I. PÉREZ MARTÍN a présenté cette nouvelle datation du manuscrit **C** lors du 23e Congrès International des Études Byzantines qui s'est déroulé à Belgrade du 22 au 27 août 2016, dans une intervention intitulée « Copying Aristotle and Nikephoros Blemmydes from Nicaea to Constantinople : The Case of Laur. Plut. 87.16 » : elle identifie le scribe du *Laur. plut.* 87.16 à celui de **C**. Les deux manuscrits furent copiés dans le troisième quart du 13e siècle dans l'entourage de la cour, à Nicée ou à Constantinople. Elle prépare sur le sujet un article intitulé : The Transmission and Reception of Ancient Geography in Nicea.

37. F. LASSERRE, Introduction, p. LXXIII-LXXIV n. 3.

avec des dimensions variables ; quand le copiste de **h** hésite (comme pour le cas évoqué du livre XIV) ou ne marque pas de lacune alors que la syntaxe ne saurait tenir, Chrysokokkès comprend la difficulté posée par son modèle et marque un blanc. Il en va ainsi pour le quaternion perdu du livre XIV (§ 3) : **h** reproduisait la mise en page de **D** ; Chrysokokkès comprend qu'un passage est perdu, sans savoir qu'il couvre un quaternion complet, et laisse donc au f. 231[v] un blanc d'un peu moins d'une ligne, avant de reprendre la copie à ληθαῖος. En outre, il donne une conjecture pour donner une fin à la première phrase du livre XIV, qu'il croit lacunaire : après Κίλικες (où s'arrêtent **D** et **h**), il ajoute ainsi la liste de secteurs traités dans ce livre, καὶ Πισίδαι, καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη τὰ μέχρι Συρίας. De la même façon, la perte du quaternion dans **A** entre les f. 124 et f. 125 (V, 3, 2, 230C-4, 3, 243C), invisible dans **h** (f. 132[r]), est manifestée dans **i** par un blanc, mais Chrysokokkès ne peut naturellement estimer la longueur du texte manquant : il laisse donc une demi-page blanche (seconde moitié du f. 85[v]), avant de reprendre la copie à ρεντῖνος ἐνάμιλλος (f. 86[r]). De même en IV, 2, 1, 190-191C, il laisse au f. 69[v] un blanc après μερὶς ἦν, là où **h** donne un texte continu (f. 109[r]) : il reprend la copie au f. 70[r] avec une tentative de raccord, en répétant ἐπειδὴ δὲ μικρὰ μερὶς ἦν, avant d'enchaîner avec la suite du texte tel qu'il se présente dans **h**, ἐν ᾗ καὶ ἑάλων etc.

Au fil d'une relecture, des corrections (souvent introduites par γράφεται) sont apposées en marge de **i** par Chrysokokkès lui-même, qui n'a pas recours à un manuscrit secondaire, mais vérifie son texte sur **h**. Par exemple, au f. 169[v], γράφεται introduit la correction ἀνόμοια, là où le texte portait ἀλλότρια, en X, 3, 8, 466C (**h**, f. 250[r]) ; au f. 246[r], il corrige par στρατείαν (**h**, f. 352[r], l. 12 *a.i.*) son erreur première πρεσβείαν (XV, 1, 6 686C) ; au f. 256[r] (**h**, f. 365[v]), il rectifie par εὐδοκιμεῖν son erreur première ἐπιτελεῖν (XV, 1, 60, 713C). Chrysokokkès n'a donc qu'un seul modèle, **h**, copié par un scribe de son cercle (§ 2), qui est dans l'ensemble plus conservateur que lui-même. Ces éléments nous conduisent à établir les stemmas des tomes I et II suivants, qui donnent une version simplifiée de ceux que proposait Diller :

Stemma des livres I-IX	Stemma des livres X-XVII
A	**D**
|	|
h	**h**
|	|
i	**i**

5. – Conclusion : modèles, apographe et datation de h. De Constantinople à Ferrare

La position du *Mosquensis* dans les deux stemmas de la *Géographie* est désormais claire : pour les livres I-IX, le copiste de **h** lit directement le *Parisinus* (**A**), qu'il suit fidèlement, jusque dans sa présentation ; pour les livres X-XVII, il lit sans intermédiaire le *Marcianus* (**D**). L'hypothèse émise par les savants sur l'existence d'hyparchétypes perdus en amont ou en aval de **h** est donc levée, en particulier grâce aux arguments codicologiques. En outre, on peut désormais établir que le *Scorialensis* dépend tout entier de **h**, dont il est l'apographe – contrairement à ce qu'avaient laissé croire notamment les nombreuses conjectures heureuses de Chrysokokkès. Les deux stemmas que l'on propose s'éloignent donc de ceux de Sbordone et de Lasserre ; ils se rapprochent de ceux de Diller, dont on a une version allégée des maillons intermédiaires. On pose donc la dérivation **A** > **h** > **i** pour le premier tome, et **D** > **h** > **i** pour le second tome.

L'établissement de la filiation de **h** et de **i** permet en outre de préciser la datation de **h**. Puisque **h** est le modèle de **i**, le *terminus ante quem* de la copie de **h** est le 12 août 1423, date d'achèvement de la copie de **i** (établie par son colophon). Cette chronologie concorde pleinement avec ce que l'on sait de l'activité du copiste appartenant au cercle de Chrysokokkès, dont David Speranzi a identifié la main à partir de nos reproductions du *Mosquensis*, permettant ainsi de corriger l'identification de Boris Fonkič, qui y voyait la main de Chrysokokkès. En effet, les autres témoins que David Speranzi a recensés pour cette main anonyme remontent précisément aux années 1420[38]. Ainsi, la copie de **h** et celle de **i**, faites dans le même cercle, sont sans doute très rapprochées ; mais **h** quitte Constantinople quelques années avant **i**.

De fait, en 1423, donc peu de temps après sa copie, l'humaniste Giovanni Aurispa rapporte **h** en Italie, à côté de nombreux autres manuscrits, comme nous le verrons. Le *Mosquensis* est ainsi le premier manuscrit de Strabon à arriver en Occident. Les voyages d'Aurispa nous fournissent une confirmation de la datation établie plus haut pour **h** : c'est en décembre 1423 que l'humaniste revient de son second voyage à Constantinople, rapportant avec lui 238 volumes acquis durant ses deux années passées en Orient, dont un Strabon. La célèbre lettre qu'il adresse à Ambrogio Traversari en août 1424 mentionne en effet *Strabonem De situ orbis et conditoribus civitatum*[39]. La

38. D. Speranzi, Il copista, p. 102.

39. Sur le second voyage de Giovanni Aurispa en Orient, de 1421 à 1423, voir E. Bigi, Aurispa, Giovanni, *Dizionario Biografico degli Italiani*, IV, Rome 1962, p. 593 ; A. Franceschini,

chronologie avait déjà permis à Diller de reconnaître dans **h** le Strabon mentionné dans la lettre. Un dernier indice s'ajoute désormais à cela : Aurispa semble avoir rapporté avec lui plusieurs manuscrits acquis auprès du même copiste anonyme du cercle de Chrysokokkès, notamment sans doute le fameux Hésychius de Venise (Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z 622[40]).

La *Géographie* fut dès lors disponible pour les humanistes italiens, et l'on conçoit que le volume devait être particulièrement apprécié dans les cercles érudits. Francesco Filelfo acquit lui-même un Strabon à Constantinople, précisément le *Scorialensis* (**i**), copié par Chrysokokkès, qu'il rapporta en 1427 en Italie et qui porte quelques *marginalia* de sa main[41]. Ainsi, ce sont d'abord des témoins de la famille de **D** qui furent connus en Italie. Filelfo confia toutefois très rapidement son volume au Vénitien Leonardo Giustiniani, à une date située entre 1427 et 1431, et ne le récupéra pas : c'est ce que montre sa correspondance qui, de 1431 à 1474, atteste ses nombreuses tentatives pour retrouver un exemplaire de la *Géographie*[42]. Il avait naturellement connaissance du manuscrit possédé par Giovanni Aurispa, contre lequel il aurait souhaité échanger son Dion Chrysostome. Sa requête, formulée à Aurispa le 9 juillet 1431, reste toutefois vaine[43]. À propos du *Mosquensis*, Filelfo écrivit le même jour à Giovanni Toscanella : *Strabone geographo, quem Aurispa noster duplicatum habet*[44] ; mais Filelfo n'obtint pas le *Mosquensis*.

Quelques années plus tard, on retrouve **h** entre les mains du traducteur Guarino Veronese – comme le confirment les nombreux *marginalia* de sa

Giovanni Aurispa e la sua biblioteca. Notizie e documenti (Medioevo e Umanesimo 25), Padoue 1976, p. 113, et D. Speranzi, Il copista, p. 126. Sur sa lettre à Traversari, datable de 1424, qui donne une liste de manuscrits rapportés d'Orient, voir R. Sabbadini, *Carteggio di Giovanni Aurispa* (Fonti per la Storia d'Italia Pubblicate dall'Istituto Storico Italiano 70), Rome 1931, p. 13, et P. Schreiner, Giovanni Aurispa in Konstantinopel, cité n. 19.

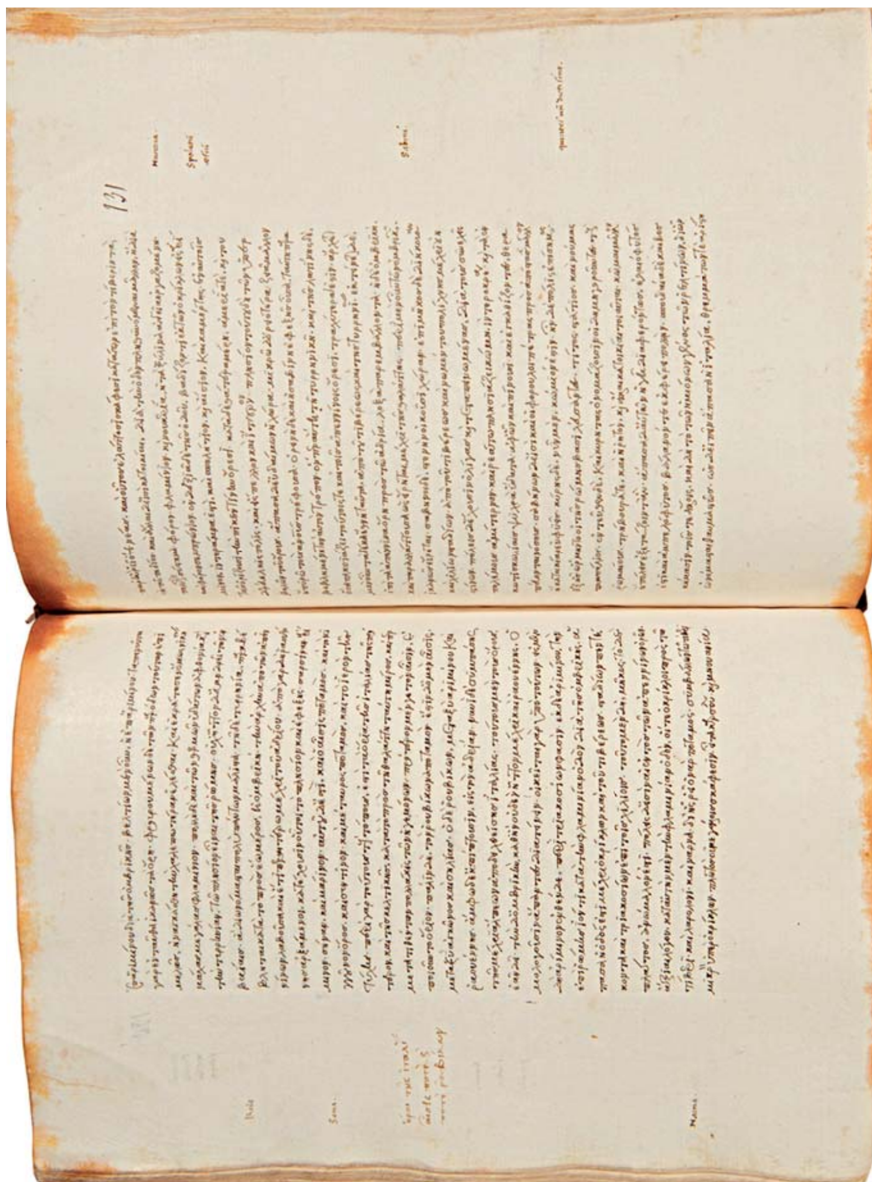
40. D. Speranzi, Il copista, p. 127.

41. Cf. Idem, sur le site *Philelfiana*, cité n. 26.

42. On renverra désormais à la récente édition de J. de Keyser (éd.), *Francesco Filelfo, Collected Letters. Epistolarum Libri XLVIII*, I-IV, Alessandria 2016. Je remercie Jeroen de Keyser pour ses indications sur la quête d'un Strabon par Filelfo.

43. La lettre est éditée par J. de Keyser, *Francesco Filelfo*, cité n. 42, p. 119-120 (lettre PhE.01.90, Φ 007).

44. Pour les lettres à G. Aurispa et à G. Toscanella, datées du même jour (9 juillet 1431), voir *ibidem*, p. 119-120 (lettre PhE.01.91). Ces deux lettres sont conservées dans le manuscrit Milano, Biblioteca Trivulziana, 873 (f. 18^{r}). A. Diller, *Textual Tradition*, p. 102, n. 3, souligne les difficultés d'interprétation qu'ont posées ces mots ; mais *duplicatum* ne signifie pas qu'Aurispa ait possédé deux manuscrits de Strabon. J. de Keyser me précise que, dans la langue de Filelfo, *duplicare* signifie simplement qu'il fit faire une copie (il s'agit de **h**).



Pl. 3 – Moskva, GIM, Sinod. gr. 204, ff. 130v-131r
À gauche, main de Guarino Veronese : ὅροι τῆς Ἰταλίας αἶσις ποτὲ καὶ ποτὲ ῥουβίκων

main qui parcourent le manuscrit (§ 1 ; voir pl. 3). Si l'analyse de Diller est juste[45], il dut alors passer d'Aurispa, qui séjourna longuement à la cour de Ferrare à partir de 1427, à la bibliothèque des ducs d'Este. Le catalogue de 1436 de la Biblioteca Estense mentionne en effet un unique manuscrit grec, qui est de toute évidence notre Strabon[46]. Il n'est guère étonnant qu'il ait dès lors été accessible, autour de 1450, à Guarino Veronese, qui habita lui aussi Ferrare à partir de 1429, à la cour des Este. Une fois passé dans les mains de l'humaniste de Vérone, **h** suit d'autres chemins, qui requerraient une étude centrée sur la première traduction latine de Strabon, ses modèles et sa fortune, que nous laisserons de côté[47].

L'itinéraire suivi par le *Mosquensis* est désormais clair : réalisé à Constantinople au début des années 1420, **h** fut rapporté en Italie par Giovanni Aurispa en 1423. Appartenant sans doute à la bibliothèque Estense de Ferrare à la fin des années 1420, il fut utilisé vers le milieu du siècle par Guarino Veronese, qui séjournait à la cour de Ferrare. Dans la seconde moitié du 16e siècle, il appartint à Maximos Margounios, qui vivait à Venise, et qui, à sa mort (1602), le légua avec d'autres livres au monastère d'Iviron. En 1655, **h** fut ramené du mont Athos à Moscou par le moine Arsenij Suchanov. Il passa au Musée historique d'État durant la révolution de 1917, et c'est là qu'il est conservé encore aujourd'hui.

Liste des abréviations et des sigles

A *Parisinus gr.* 1397, 10e s. = Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1397.
C *Parisinus gr.* 1393, milieu du 13e s. = Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1393.
D *Marcianus gr.* XI.6, a. 1321 = Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. XI.6 (coll. 1142).
g *Vaticanus gr.* 174, 15e s. = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 174.
h *Mosquensis gr.* 204, 15e s., av. 1423 = Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Sinod. gr. 204 (Vladimir 506).
i *Scorialensis* T.II.7, a. 1423 = El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, T.II.7.
n *Etonensis* 141, années 1440 = Eton, College Library, MS. 141.
v *Ambrosianus* G 93 sup, 15e s. = Milano, Biblioteca Ambrosiana, G 93 sup. (Martini-Bassi 418)

45. A. Diller, *Textual Tradition*, p. 102.
46. Cf. A. Cappelli, La biblioteca estense nella prima metà del secolo xv, *Giornale storico della letteratura italiana* 14, 1889, p. 12-30. Cf. le lien établi par A. Diller, *Textual Tradition*, p. 102, entre ce Strabon et le Strabon évoqué par une lettre de Borso d'Este datée de 1470.
47. On renvoie pour cela à l'étude de D. Marcotte, actuellement sous presse, voir n. 16.

A. Diller, *Textual Tradition* : A. Diller, *The Textual Tradition of Strabo's Geography with Appendix : The Manuscripts of Eustathius' Commentary on Dionysius Periegetes*, Amsterdam 1975.
Kramer : Strabon, *Géographie*, éd. G. Kramer, I-III, Berlin 1844-1852.
F. Lasserre, Introduction : F. Lasserre, Introduction générale, dans G. Aujac et F. Lasserre (éd.), *Strabon*, *Géographie*. I.1, *Introduction générale et Livre I*, Paris 1969.
F. Sbordone, La tradizione umanistica : F. Sbordone, La tradizione umanistica della Geografia di Strabone, *Bollettino del Comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini* 9, 1961, p. 11-32.
D. Speranzi, Il copista : D. Speranzi, Il copista del Lessico di Esichio (Marc. gr. 622), dans D. Bianconi (éd.), *Storia della scrittura e altre storie* (Bollettino dei Classici Suppl. 29), Rome 2014, p. 101-146.

Aude Cohen-Skalli
CNRS
Aix Marseille Université-TDMAM UMR 7297

THE COPTIC VERSIONS OF *DE ASCETICA DISCIPLINA* ATTRIBUTED TO BASIL OF CAESAREA (*CPG* 2890)

With an Appendix Containing the Armenian Version*

Alin SUCIU

Basil of Caesarea occupies a distinguished place in the literature of Egyptian Christians, as demonstrated by his texts translated into Coptic. Furthermore, a series of homiletic and hagiographic writings, seemingly composed directly in Coptic, claim his authority. Although they are not genuine, these texts reflect the reverence accorded by the Copts to the Cappadocian father.[1]

In his *magnum opus* dedicated to the textual transmission of Basil's *corpus asceticum*, Jean Gribomont was able to find in Coptic only a portion of the *Prooemium* to the *Regulae fusius tractatae* (= *Prologus IV*) (*CPG* 2881; *clavis coptica* 0080).[2] The fragment belonged to a Sahidic palimpsest manuscript from the White Monastery (codex MONB.CP) and is currently kept

* I take this opportunity to thank Sever J. Voicu (Rome), Gohar Muradyan, Khachik Harutyunyan (Maštocʻ Institute of Ancient Manuscripts Matenadaran), and Gohar Grigoryan (University of Fribourg) for helping me to improve parts of this article. I am also grateful to Tamara Pataridze (Université Catholique de Louvain) for supplying some bibliographical references.

1. Partial inventories of the texts which have survived in Coptic under the name of Basil of Caesarea can be found in T. ORLANDI, Basilio di Cesarea nella letteratura copta, *Rivista degli studi orientali* 49, 1975, p. 49-59; E. LUCCHESI and P. DEVOS, Un corpus basilien en copte, *An. Boll.* 99, 1981, p. 75-94; P. J. FEDWICK, The Translations of the Works of Basil Before 1400, in P. J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, II, Toronto 1981, p. 439-512, here p. 480-485; C. D. G. MÜLLER, Basil the Great, in A. S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, II, New York 1991, p. 351b-352b.

2. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des ascétiques de S. Basile* (Bibliothèque du Muséon 32), Leuven 1953, p. 86.

Revue des Études Byzantines 75, 2017, p. 65-100. doi : 10.2143/REB.75.0.3251288

in the John Rylands Library in Manchester.[3] Given the paucity of the Coptic sources he found, Gribomont concluded that the Basilian ascetic texts were not very popular among the Copts. However, the documentation enriched a couple of decades later, when the same scholar recognized the text inscribed on an ostracon kept in the Coptic Museum in Cairo as a passage from the Prologue to Basil's *Moralia* (= *Prologus VII*) (*CPG* 2885; *clavis coptica* 0075), adroitly remarking that the entire work must have existed in Coptic.[4] Yet a third prologue, the *Prologus VI* (*CPG* 2884), precedes in a White Monastery codex the pseudo-Basilian *Constitutiones asceticae* (*CPG* 2895; *clavis coptica* 0070).[5] Additionally, there is a previously unidentified codex leaf preserving portions from a Sahidic translation of the *Regulae brevius tractatae* (*CPG* 2875).[6] While the aforementioned fragments remain to date the only parts of the authentic *Asceticon* of Basil of Caesarea in Coptic, the Egyptians translated into their vernacular language also a series of pseudonymous Basilian ascetic texts. Although their authenticity may be in doubt, they have nevertheless been considered genuine by the Copts, which shows a certain interest that they had in Basil's ascetic writings.

3. Identification and description of the fragment in W. E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library, Manchester*, Manchester-London 1909, p. 25.

4. J. GRIBOMONT, Le Prologue *De iudicio Dei* (*PG* 31, 653-676), appendix to T. ORLANDI, Basilio di Cesarea, quoted n. 1, p. 59. The ostracon Cairo, Coptic Museum no. 8114 is described, published, and translated into English in W. E. CRUM, *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others*, London 1902, p. 6 (= no. 14).

5. This fragment is preserved in the Austrian National Library in Vienna as K 9632. The recto bears the title "The Book of the Asceticon of saint Basil, the bishop of Caesarea of Cappadocia." On the identification, see L.-Th. LEFORT, Les *Constitutions ascétiques* de S. Basile, *Le Muséon* 69, 1956, p. 5-10, here p. 6-7.

6. The fragment is kept in Leiden, Rijksmuseum van Oudheden, F 1976/4.3. It preserves portions of three questions, which are numbered [62]-64, corresponding to nos. 82, 84-85 in Rufinus' translation, nos. 83, 85-86 in the Syriac version, and nos. 121, 166-167 of the *Regulae brevius tractatae* in Migne's *PG* 31. In my paper, The Borgian Coptic Manuscripts in Naples: Supplementary Identifications and Notes to a Recently Published Catalogue, *OCP* 77, 2011, p. 299-325, here p. 310-311, I misattributed this fragment to the White Monastery codex MONB.EF, which contains various ecclesiastical canons. However, although the Leiden leaf is paleographically related to MONB.EF, I am now sure that it cannot be attributed on codicological grounds to the same manuscript, but it rather belonged to another codex copied by the scribe of MONB.EF. As the latter bears a colophon dated 719 Era of the Martyrs and 393 Era of Hegira, which correspond to 1002-1003 CE, we can securely date the Coptic manuscript of the *Asceticon* to the late 10th or early 11th c. as well. For the edition of the colophon of MONB.EF, see A. VAN LANTSCHOOT, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte* (Bibliothèque du Muséon 1), Leuven 1929, p. 116-117 (= no. 70). The Leiden fragment is discussed at length in my forthcoming article Coptic Vestiges of Basil of Caesarea's *Asceticon Magnum* (*CPG* 2875).

Thus, Louis-Théophile Lefort revealed the existence of another White Monastery manuscript (MONB.FN) which seemed to have exclusively contained ascetic writings attributed to Basil of Caesarea.[7] The codex brought to light by Lefort is a dismembered Sahidic parchment manuscript, from which a dozen leaves have been identified thus far, the majority being kept in the National Library in Naples.[8] They feature passages of the aforementioned *Constitutiones asceticae* (*CPG* 2895; *clavis coptica* 0070) and *De baptismo II* (*CPG* 2896; *clavis coptica* 0072), but, unfortunately, they remain unpublished. As I have already mentioned, the two texts were preceded in the codex by a genuinely Basilian piece, the *Prologus VI*, from which only the first folio is extant.

The present article focuses on yet another pseudo-Basilian ascetic writing, conventionally known as *De ascetica disciplina* (*CPG* 2890). As we will see, this text exists in Sahidic in three distinct redactions. Given that one of the versions is preserved in a manuscript that can be securely dated to around 600 CE, one may argue that at least some Coptic-speaking Egyptian Christians showed interest in the ascetic texts attributed to Basil at a relatively early date. Notably, this version differs considerably at times from the Greek original of *De ascetica disciplina*, but often finds parallel in a fifth- or sixth-century Latin translation of the same work. Before analyzing the Coptic versions, I will introduce the Greek text and its translations into ancient languages, and will discuss its authenticity. Finally, the appendix of the article contains the first translation into a modern language of the Armenian version.[9] While the Coptic and the Latin reveal a distinct line of transmission of *De ascetica disciplina*, the translation into Armenian follows closely the preserved Greek text, suggesting that it postdates the other two versions.

De ascetica disciplina is a short writing usually counted among the *dubia et spuria* of Basil the Great. This text did not circulate in Greek in the Basilian *Hypotyposis*, being counted by Gribomont among the "pièces ascétiques

7. L.-Th. Lefort, Les *Constitutions ascétiques*, quoted n. 5.

8. The Naples fragments bear the inventory numbers IB.10, ff. 28-38, see P. Buzi, *Catalogo dei manoscritti copti borgiani conservati presso la Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III di Napoli* (Accademia dei Lincei – Memorie Ser. IX, 25/1), Rome 2009, p. 230-232. These fragments formerly belonged to the cardinal Stefano Borgia and were described for the first time in G. Zoega, *Catalogus codicum Copticorum manu scriptorium qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Rome 1810, p. 577-580 (= no. 240).

9. The French translation in J.-M. Baguenard, *Dans la tradition basilienne. Les* Constitutions ascétiques*, l'*Admonition à un fils spirituel *et autres écrits* (Spiritualité orientale 58), Bégrolles-en-Mauges 1994, p. 273-282, records some of the most important variants of the Armenian in the footnotes.

secondaires". Moreover, it does not appear in the *Asceticon* of Basil known to Photius in the 9th century. The work contains a series of spiritual precepts for progress in the monastic life. It states that, on the one hand, the monk should be modest, humble, and sympathetic, but, on the other hand, he must also admonish the uneducated and heretics; and that he should not read apocryphal books at all. While it contains only three direct biblical quotations, the text is replete with allusions and references to the Bible, so much so that some of Ps.-Basil's commandments are simply scriptural passages slightly rephrased in accordance to the context. For example, the commandment μὴ ὀνειδίζειν τὸν ἀποστρέφοντα ἀπὸ ἁμαρτίας (649[B]) is a barely modified version of Sirach 8:5. Likewise, a string of six precepts are basically short excerpts from the Pauline letters.[10] Notably, Ps.-Basil's exhortation against slander (μὴ καταλαλεῖν, μηδὲ ὅλως ἡδέως ἀκούειν καταλαλιᾶς), is taken from *Hermas* 27:2 (*CPG* 1052): μηδενὸς καταλάλει, μηδὲ ἡδέως ἄκουε καταλαλοῦντος, which depends in its turn on Proverbs 20:13.[11]

De ascetica disciplina was popular among monks, as attested by the fact that it can be found in Greek and Latin, as well as in several languages of the Christian East: Coptic, Syriac, Armenian and Old Church Slavonic. The Greek original is largely available in Migne's *PG* 31, 648-652, which reproduces the Maurist edition compiled by Julien Garnier.[12] However, a new edition of *De ascetica disciplina* remains a desideratum because none of the printed editions properly reflects the textual diversity of the Greek manuscripts.[13] In Latin two different translations exist. Dom André Wilmart

10. The commandments νουθετεῖν τοὺς ἀτάκτους· παραμυθεῖσθαι τοὺς ὀλιγοψύχους· ὑπηρετεῖν τοῖς ἀρρώστοις· πόδας ἁγίων νίπτειν· ξενοδοχίας καὶ φιλαδελφίας ἐπιμελεῖσθαι· μετὰ τῶν οἰκείων τῆς πίστεως εἰρηνεύειν are adaptations of 1 Th 5:14, 1 Tm 5:10, and Ga 6:10.

11. U. H. J. Körtner and M. Leutzsch, *Schriften des Urchristentums*. III, *Papiasfragmente, Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998, p. 192.

12. J. Garnier, *Sancti patris nostri Basilii Caesareae Cappadociae Archiepiscopi, Opera omnia etc*., II, Paris 1722, p. 211-213. Although Migne's text is unreliable, as it includes some mistakes, for the sake of convenience all citations in the present article refer to this publication. There are two English translations from Greek that can be consulted, W. K. L. Clarke, *The Ascetic Works of Saint Basil*, London 1925, p. 73-75; M. Wagner, *Saint Basil, Ascetical Works* (The Fathers of the Church: A New Translation 9), New York 1950, p. 33-36. French translation in J.-M. Baguenard, *Dans la tradition basilienne*, quoted n. 9, p. 273-282.

13. The oldest Greek manuscripts of *De ascetica disciplina* are from the 10th century: Moskva, GIM, Sinod. gr. 252 (Vlad. 122), a parchment codex which belonged to the Pantokratoros Monastery on Mount Athos, described in Archimandrite Vladimir, *Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки*. I, *Рукописи греческие*, Moscow 1894, p. 117-118; Patmos, Monastery of Saint John the Theologian, 18, on which see J. Gribomont, *Histoire du texte*, quoted n. 2, p. 54-55. The Pinakes database counts ca. 90 Greek manuscripts that contain the text, but the number must actually be higher (http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/12431/, retrieved February 2017).

published one of them, which he tentatively dated to the 5th or 6th century.[14] There is also a Syriac version which, in view of the fact that it is preserved in a manuscript inscribed in the *ʾEsṭrangēlā* script of the 7th century, must also be quite early.[15] An Armenian translation was published in the monumental Mechitarist edition of the *Vitae Patrum*.[16] Notably, the Armenian is not attributed to Basil of Caesarea, the text being introduced by the lemma "Precepts of the Holy Fathers" (Պատուէրք սուրբ հարցն).[17] *De ascetica disciplina* was particularly popular in Old Church Slavonic. The text is extant in three translations and one adaptation into this language. Furthermore, it is included in some synaxaries and in the *menologion* of the metropolitan Macarius.[18] According to Paul J. Fedwick, a Georgian version, translated by the hellenophile monk Ephrem Mtsire, should also exist.[19] However, while it is true that Ephrem rendered into Georgian the *Asceticon* of Basil, he did not include in his translation the work that interests us

14. A. WILMART, Le discours de Saint Basile sur l'ascèse en latin, *Revue bénédictine* 27, 1910, p. 226-233. The oldest manuscript used by Wilmart is Città del Vaticano, BAV, Barb. lat. 671, ff. 123v-125r, datable to the 8th century. On the second Latin translation, see *ibidem*, p. 233 n. 2; A. SIEGMUND, *Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert* (Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie 5), Munich 1949, p. 54; P. J. FEDWICK, The Translations of the Works of Basil, quoted n. 1, p. 461 n. 111.

15. London, British Library, Add. 14608, ff. 107v-110v, described in W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, II, London 1871, p. 723-724 (= no. 760). This and other Syriac manuscripts are mentioned in J. GRIBOMONT, *Histoire du texte*, quoted n. 2, p. 312 n. 53. Unfortunately, I have not been able to procure photos of this manuscript in order to evaluate its text.

16. *Վարք սրբոց Հարանց եւ քաղաքավարութիւնք նոցին ըստ կրկին թարգմանութեան նախնեաց*, II, Venice 1855, p. 607-609. The Armenian text is republished and translated into English in the appendix to this article.

17. Identified for the first time in J. MUYLDERMANS, S. Nil en version arménienne, *Le Muséon* 56, 1943, p. 77-113, here p. 90 n. 19. See also B. OUTTIER, Un Patéricon arménien (*Vitae Patrum*, II, p. 505-635), *Le Muséon* 84, 1971, p. 299-351, here p. 345.

18. One Slavonic translation was published together with the parallel Greek text in Archimandrite AMPHILOCHIUS, *Палеографическое описание греческих рукописей XI и XII века*, II, Moscow 1880, p. 57-59. On the Slavonic versions of *De ascetica disciplina*, see F. THOMSON, Prolegomena to a Critical Edition of the Old Bulgarian Translation of the 'De ascetica disciplina' Ascribed to Basil of Caesarea, Together with a Few Comments on the Textual Unreliability of the 1076 Florilegium, *Slavica Gandensia* 13, 1986, p. 65-84; IDEM, Slavonic Translations of Basil of Caesarea's 'De ascetica disciplina' and a Slav Adaptation of the First of Them, in *Втори международен конгрес по българистика. София, 23 май-3 юни 1986 г. Доклади. 11. Стара българска литература. Литература на Българското възраждане*, Sofia 1987, p. 50-84; P. J. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana Universalis*. III, *Ascetica* (Corpus Christianorum), Turnhout 1997, p. 712-713.

19. *Ibidem*, p. 711.

here.[20] Likewise, the text is omitted from the other Georgian translations of the Basilian *ascetica*.[21] In conclusion, no trace of *De ascetica disciplina* seems to have survived in Georgian.

The issue of the authorship of *De ascetica disciplina* has been debated for a long time.[22] Most patristic scholars would consent today, especially on stylistic grounds, that the text is not genuine. Indeed, the treatise exhibits a vocabulary and has an ascetic doctrine foreign to Basil of Caesarea. For example, the author utilizes μοναχός as a form of address (647[C], 652[A]), although this term is not applied to the monk in the authentic writings of the Cappadocian father, who preferred instead other appellations, notably μονάζων, "brother," and "Christian."[23] Μοναχός was common especially in Egyptian monastic sources and it was disseminated to the West already during the 4th century through the intermediary of Evagrius of Antioch's Latin translation of Athanasius' *Vita Antonii* (*CPG* 2101; *BHL* 609). However, as Basil did not find the solitary life palatable, and refused to see the monks as a segregated group inside the ecclesiastical body, he purposefully avoided the noun μοναχός.[24] In spite of this, the term is routinely employed

20. For an overview of the ascetic works of Basil the Great translated into Georgian by Ephrem Mtsire, see E. KHINTIBIDZE, *ბასილი კესარიელის სამოღვაწეო წიგნის ქართული რედაქციები*, Tbilisi 1968, p. 77-80.

21. On these translations see J. GRIBOMONT, *Histoire du texte*, quoted n. 2, p. 78-81; E. KHINTIBIDZE, *ბასილი კესარიელის*, quoted *supra*, p. 77-88; N. KAJAIA, *ბასილი კესარიელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები*, Tbilisi 1992, p. 186-187.

22. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, Freiburg im Breisgau 1923[3], p. 140, remarked, not very persuasively, that the text cannot be genuine since it is lacking from the recension of the *Asceticon* known to Photius. Bardenhewer's hypothesis is accepted and slightly developed by W. K. L. CLARKE, *The Ascetic Works*, quoted n. 12, p. 65-67. D. AMAND, *L'ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1949, p. XXVI, considers the text probably authentic. Pierre Humbertclaude – who was in general more willing to accept as genuine some of the Basilian writings of doubtful authorship – included *De ascetica disciplina* among the authentic texts of Basil, see P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (Études de Théologie Historique), Paris 1932, p. 33.

23. J. GRIBOMONT, L'*Exhortation au renoncement* attribuée à saint Basile. Étude d'authenticité, *OCP* 21, 1955, p. 375-398, here p. 383-386; IDEM, *Histoire du texte*, quoted n. 2, p. 187. For the history of the term "monk" and its use, see F. MORARD, Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4[e] siècle. Influences bibliques et gnostiques, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20, 1973, p. 332-411; M. CHOAT, The Development and Usage of Terms for 'Monk' in Late Antique Egypt, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 45, 2002, p. 5-23.

24. F. MORARD, Monachos, quoted n. 23, p. 398-400, 402-403; P. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea* (The Transformation of the Classical Heritage 20), Berkeley 1994, p. 199-201; A. HOLMES, *A Life Pleasing to God: The Spirituality of the Rules of St. Basil* (Cistercian Studies Series 189), Kalamazoo 2000, p. 147. On Basil's rejection of eremitism in favor of coenobitism, which is seminal for the understanding of his ascetic doctrine, see, e.g., D. AMAND, *L'ascèse monastique*, quoted n. 22, p. 118-128; J. GRIBOMONT, Le renoncement

in spurious Basilian ascetic works, like the *Letter* 42 (*CPG* 2900),[25] the *De renuntiatione mundi* (*CPG* 2889)[26] and the *Sermo asceticus* (*CPG* 2891).

In his funeral *Oratio in laudem Basilii* (*BHG* 245; *CPG* 3010.43), Gregory of Nazianzus mentions that Basil left "written dispositions" (ἔγγραφα διατάγματα) for the "virgins."[27] While in Egypt such rules were fairly common during the 4th and 5th centuries – one may think, for example, of the rules of Pachomius, Shenoute, Stephen of Thebes, Evagrius, and Isaiah of Scetis – in Asia Minor Basil the Great remained for a long time the only author who instituted ὅροι for the regulation of monastic life. Thus, as *De ascetica disciplina* features ascetic commandments, it is not surprising that the text was attributed to the famous author of the *Regulae*. Nonetheless, pseudonymity does not reduce the significance of the work. In light of the Latin, Syriac, and Coptic translations, which date back to the 5th or 6th century, we may infer that the Greek original is early. It is tempting to speculate that the treatise was composed somewhere in Asia Minor, perhaps even in the circle of Basil, during the late 4th or early 5th century. Even if not genuinely Basilian, the text is of venerable age, which makes its importance for the study of early ascetic rules readily apparent.

The relevance of *De ascetica disciplina* is bolstered not only by its many ancient versions, but also by the fact that some late-antique sources used it. One such example is the *Vita et miracula Basilii Magni*, attributed to Amphilochius of Iconium (*CPG* 3253), which interpolates a passage from *De ascetica disciplina* in an episode that features Libanius the Sophist (cf. *BHG* 247c), the alleged teacher of Basil.[28] During a seminar with the boys of Libanius' school, Basil pronounces a discourse on abstinence that

au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile, *Irénikon* 31, 1958, p. 282-307, 460-475; P. J. FEDWICK, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea* (Studies and Texts 45), Toronto 1979, p. 12-23.

25. For the issues concerning the authenticity of *Letter* 42, see E. AMAND DE MENDIETA, L'authenticité des lettres ascétiques 42 à 45 de la correspondance de saint Basile de Césarée, *Recherches de Science Religieuse* 56, 1968, p. 241-264.

26. Arguments against the authenticity of this work in J. GRIBOMONT, L'*Exhortation au renoncement*, quoted n. 23.

27. *PG* 36, 577A; J. BERNARDI, *Grégoire de Nazianze, Discours 42-43* (SC 384), Paris 1992, p. 258; see also p. 200, where Gregory says that Basil gave written and unwritten instructions to the monks.

28. F. COMBEFIS, *SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis, et Andreae Cretensis Opera Omnia etc.*, Paris 1644, p. 155-225. The text of the *Life of Basil of Caesarea* attributed to Amphilochius of Iconium was reprinted in Migne's *PG* 31, 294-316. There is also a reedition and English translation, which I have not been able to check, in J. NICHOLSON, *The* Vita Sancti Basilii *of Pseudo-Amphilochius: A Critical Edition with Commentary and English Translation* (MA thesis), University of Georgia, Athens, GA 1986.

corresponds to the beginning of the pseudo-Basilian text.[29] The date of the *Vita* attributed to Amphilochius is difficult to establish, but it certainly existed before the 9th century because by that time the Greek text had already been translated into Latin twice, once by Anastasius Bibliothecarius (*BHL* 1022), and then by a certain Euphemius (*BHL* 1023).

Approximately the same passage from *De ascetica disciplina* was integrated into a letter attributed to another great monastic leader of Asia Minor, Nilus of Ancyra (*CPG* 6043), who died around 430 CE.[30] Karl Heussi identified the literary relationships between the two texts and wrote that, in the case of Nilus' letter, "[d]er Anfang ist etwas gekürzt, dann stimmen beide Texte ein Stück meist wörtlich überein, um schließlich ganz auseinanderzugehen. Also auch hier kein bloßes Exzerpt, sondern sehr freie Verwendung der Vorlage."[31] But this is only partly true. In fact, half of the letter attributed to Nilus is virtually identical to the beginning of *De ascetica disciplina*, but not to the text printed in the known editions of the Basilian corpus. Nonetheless, this part of Nilus' letter corresponds accurately to a textual family represented by the manuscript Uppsala, University Library, Gr. 5, ff. 134^{v}-137.[32] The source of the last part of the letter, which comprises ten printed lines in Migne, has not been identified until now. While it is unlikely that the letter in question is genuine, it was probably composed no later than the 6th century, when, as Alan Cameron has argued, the massive epistolary corpus of Nilus was reorganized and amplified by an anonymous editor.[33]

Furthermore, Ps.-Basil's admonition that the monk should guard his eyes from the worldly things, κάτω τὸ βλέμμα ἔχειν, ἄνω δὲ τὴν ψυχήν (649^{A}),

29. F. Combefis, *SS. Patrum Amphilochii Iconiensis*, quoted n. 28, p. 171-172. On this episode, see H.-G. Nesselrath, Der heidnische Rhetor und der christliche Bischof. Libanios und Basileios der Große in einer spätantiken Basileios-Vita, *Jahresheft der Göttinger Freunde der antiken Literatur* 8, 2009, p. 11-25. The source of the passage was identified as *De ascetica disciplina* attributed to Basil by A. Vaillant, Une source grecque de Vladimir Monomaque, *BS* 10, 1949, p. 11-15.

30. Nilus, *Epistula* III, 303, *PG* 79, 532-533.

31. K. Heussi, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen* (Texte und Untersuchungen 42/2), Leipzig 1917, p. 61.

32. This is a parchment codex that seems to belong to the 11th century. On the content, dating, and peregrinations of the manuscript, see S. Y. Rudberg, Codex Upsaliensis Graecus 5, *Eranos* 50, 1952, p. 60-70. A complete set of photographs of the codex is available at http://www.manuscripta.se/uub-gr-005 (retrieved February 2017).

33. A. Cameron, The Authenticity of the Letters of St. Nilus of Ancyra, *GRBS* 17, 1976, p. 181-196; see also L. Bossina, Il carteggio di Nilo di Ancira con il generale Gainas è un falso, in A. Rigo, A. Babuin and M. Trizio (eds.), *Vie per Bisanzio. VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Venezia, 25-29 novembre 2009)*, I, Bari 2013, p. 215-249.

was included in several texts from the Greek ascetic corpus of Ps.-Ephrem. Thus, the 3rd of the *Sermones paraenetici ad monachos Aegypti* (*CPG* 3942) recommends: κάτω τὸ ὄμμα ἔχε, ἄνω δὲ τὴν ψυχήν.[34] Yet another pseudo-Ephremian text, the 37th paraenetical sermon to the monks of Egypt, treats precisely περὶ τοῦ μὴ ῥέμβεσθαι τοὺς ὀφθαλμοὺς ὧδε κἀκεῖσε, ἀλλὰ μᾶλλον κάτω ἔχειν τὸ βλέμμα, ἄνω δὲ τὴν ψυχήν πρὸς κύριον.[35] Ps.-Ephrem writes that adultery is uprooted if the eyes are gazing down, while the spirit is lifted up to God. A similar expression appears in the 9th homily on repentance attributed to John Chrysostom (*CPG* 4333.9).[36] This composite homily does not have an ascetic bend, but treats instead the salvific function of the Eucharist. In this context, the author writes that the Christian must receive the sacraments with fear and reverence, "with the eyes inclined downwards, while the spirit is uplifted" (κάτω νεύοντες τὸ ὄμμα, ἄνω δὲ τὴν ψυχήν).[37] Notably, parts of this homily have survived in Old Church Slavonic under the name of Ephrem (*CPG* 4099).[38] The Slavonic translation was probably made during the 10th century; it is preserved also in Glagolitic fragments that go back to the 11th century and must therefore be based on an older Greek manuscript.[39] This shows that the attribution to Ephrem, now absent from the Greek tradition, is ancient and should probably be taken seriously. Although a more detailed philological investigation must be carried out, one may speculate that the two paraenetical sermons to the monks of Egypt, as well as portions of the 9th pseudo-Chrysostomic homily on repentance, came from the pen of the same author, who borrowed the aforementioned expression from Ps.-Basil's *De ascetica disciplina*, since this text must be earlier.

We have thus seen that, although not authentic, the pseudo-Basilian writing is nevertheless an early composition that enjoyed some success in the monastic circles of late antiquity and beyond.

34. G. ASSEMANI, *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine*, II, Rome 1743, p. 77.

35. *Ibidem*, p. 133-135.

36. *PG* 49, 343-350. See J. A. DE ALDAMA, *Repertorium Pseudochrysostomicum* (Documents, études et répertoires 10), Paris 1965, p. 213 (= no. 577).

37. *PG* 49, 346.

38. First noticed by S. HAIDACHER, Chrysostomus-Fragmente unter den Werken des heiligen Ephraem Syrus, *Zeitschrift für katholische Theologie* 30, 1906, p. 178-183, here p. 182-183; more details in F. J. THOMSON, The True Origin of Two Homilies Ascribed to Ephraem Syrus Allegedly Preserved in Slavonic, in J. NORET (ed.), *Ἀντιδώρον. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*, I, Wetteren 1984, p. 13-26.

39. *Ibidem*, p. 18-19.

Now turning our attention to *De ascetica disciplina* in Coptic, it should be noted that the text was translated twice into Sahidic. Moreover, one of the translations is extant in two different redactions, one of which appears as a saying in the Sahidic version of the systematic collection of the *Apophthegmata Patrum* (*CPG* 5588; *clavis coptica* 0443). In the following pages, I shall introduce the Coptic versions, evaluating how each of them interprets the source text. Unfortunately, the Maurist edition of the Greek text proves insufficient for a proper comparative study. It appears that Dom Garnier chose for his edition a vulgate text found in the majority of the Greek manuscripts, none of which is earlier than the 10th century. However, the Latin and the Coptic versions show that the textual transmission of *De ascetica disciplina* is more complex because they are both based on a different type of text, likely more ancient. Certain passages and readings in these versions do not find support in the Greek manuscripts, suggesting that the text published by Garnier may be a later revision.

In order to shed light on the distinctiveness of the Coptic translations, I compared them to the Latin, Armenian, and Old Slavonic versions of *De ascetica disciplina*. Additionally, I collated the following twelve Greek manuscripts: Oxford, Bodleian Library, Barocci 16, ff. 280-282ᵛ (13th c.); Uppsala, University Library, Gr. 5, ff. 134ᵛ-137 (11th c.); Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 09.16, ff. 78ᵛ-79ᵛ (13th c.); Plut. 09.20, ff. 55ᵛ-56ᵛ (14th c.); Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek, GKS 1343 4º, ff. 7-9 (11th c.); London, British Library, Add. 9347, ff. 74ᵛ-80 (15th c.); Roma, Biblioteca Angelica, gr. 28, ff. 218-219ᵛ (14th-15th c.); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. gr. 312, ff. 37-38 (14th c.); Vat. gr. 504, ff. 101ᵛ-102 (12th c.); Vat. gr. 1600, ff. 161-162ᵛ (12th c.); Vat. gr. 1700, ff. 52-55 (14th c.); Vat. gr. 1774, ff. 44ᵛ-46 (15th c.).

The first Coptic translation of *De ascetica disciplina* features in a Sahidic parchment manuscript held in the Cotsen Children's Library, Princeton, under the inventory number P. Cotsen 1.[40] Given that it is still unpublished, the manuscript has received very little attention, albeit its photographic reproductions are available in a facsimile edition.[41] P. Cotsen 1 is a miniature

40. The manuscript can be consulted in the reading room of the Rare Books and Special Collections of the Firestone Memorial Library, Princeton University. I had the opportunity to examine *in situ* P. Cotsen 1 on February 2015.

41. S. Bucking, *Practice Makes Perfect. P. Cotsen-Princeton 1 and the Training of Scribes in Byzantine Egypt*, Los Angeles 2011; see also the preliminary report on the manuscript in Idem, A Sahidic Coptic Manuscript in the Private Collection of Lloyd E. Cotsen (P. Cotsen 1) and the Limits of Papyrological Interpretation, *Journal of Coptic Studies* 8, 2006, p. 55-78.

codex, or rather a pocket book, measuring ca. 11.5 cm height and 9.5 cm breadth.[42]

It should be noted that P. Cotsen 1 is not a literary manuscript, but rather a school handbook. Notably, it is the best-preserved artifact of this type to have survived from Greco-Roman Egypt. It contains syllabaries, the names of the Coptic letters, the *nomina sacra*, as well as various reading and writing exercises, which include: lists of difficult words, the names of the twelve precious stones, the virtues of the Holy Spirit, the cities of Judea, Psalm 1:1-6, Romans 8:28-32, and Philippians 4:8. After a colophon (pp. 155-156), follow two literary texts, copied in a different scribe's hand. The first of them (pp. 157-169) is Ps.-Basil of Caesarea's *De ascetica disciplina*, which is introduced by the words, "Apa Basil said" (ⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲛ̄ϭⲓⲁ̄ⲡⲁ ⲃⲁⲥⲓⲗⲓⲟⲥ).[43] Upon examination, it appeared that the leaf paginated 165-166 has been misplaced, being bound today as pages 151-152 of the manuscript[44]. The second text (pp. 170-176) bears the heading, "Commandment of [an] Elder from Scetis about the Good Fight" (ⲟⲩⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲧⲉ[ⲟⲩ] ϩⲗ̄ⲗⲟ ⲛ̄ϣⲓⲏⲧ ⲉⲧⲃ[ⲉ] ⲡⲉϫⲣⲟ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩ[ϥ]).[45] No parallel for this short ascetic treatise has been identified until now.

The two hands that inscribed the Cotsen codex bear a close paleographical resemblance to the five codices that belonged to the Monastery of Apa Jeremias at Saqqara, discovered around 1924 near the Giza pyramids. Three of them are preserved in the Chester Beatty Library in Dublin, while two are in the papyrus collection of the Michigan University Library, Ann Arbor.[46] Since the Apa Jeremias manuscripts can safely be dated to ca. 600 on the basis of some coins discovered with them, we can infer that P. Cotsen 1

42. According to L. W. Bondy, *Miniature Books: Their History from the Beginnings to the Present Day*, London 1981, p. 1, a miniature book is smaller than 3 inches (= 7.3 cm) in height and breadth. On the other hand, E. G. Turner, *The Typology of the Early Codex*, Philadelphia 1977, p. 22, 29-30 defines the miniature codex as being less than 10 cm in breadth.

43. The text has been identified for the first time as *De ascetica disciplina* attributed to Basil of Caesarea in A. Delattre, review of Bucking, *Practice Makes Perfect*, *Chronique d'Égypte* 87/174, 2012, p. 393-394. See also S. Torallas Tovar, A New Sahidic Coptic Fragment: *Sortes Sanctorum* or *Apophthegmata Patrum*?, *Journal of Coptic Studies* 17, 2015, p. 153-164, here p. 155.

44. S. Bucking, *Practice Makes Perfect*, quoted n. 41, pl. 77-78.

45. See A. Suciu, Revisiting the Literary *Dossier* of Stephen of Thebes: With Preliminary Editions of the Greek Redactions of the Ascetic *Commandments*, *Adamantius* 21, 2015, p. 301-325, here p. 315.

46. H. Thompson, *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect*, Cambridge 1932, p. ix-xx; L. A. Shier, Old Testament Texts on Vellum, in W. Worrell, *Coptic Texts in the University of Michigan Collection*, Ann Arbor-London 1942, p. 23-167, here p. 27-32; C. T. Lamacraft, Early Book-Bindings from a Coptic

dates from the same period.[47] As to the provenance of the Princeton manuscript, the formulae used in the colophon suggest that it was produced either in the same Monastery of Apa Jeremias or in the Monastery of Apa Apollo at Bawit.[48]

Given that the manuscript can roughly be dated to the end of the 6th or early 7th century, the Sahidic translation of *De ascetica disciplina* that it contains must logically be earlier. It is fairly certain therefore that it must be situated during the same period as the Latin, that is, to the 5th-6th century. The Sahidic version does not follow Garnier's text slavishly, but sometimes omits several words and sentences, sometimes whole passages. The lack of a proper edition of the Greek makes it difficult to decide whether these omissions are due to the Coptic translator or, rather, they occurred already in the Greek tradition. For example, one of the passages, περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος μὴ συζητεῖν, ἀλλὰ ἄκτιστον καὶ ὁμοούσιον Τριάδα μετὰ παρρησίας λέγειν καὶ φρονεῖν, καὶ τοῖς ἐπερωτῶσι λέγειν ὅτι Βαπτίζεσθαι δεῖ, ὡς παρελάβομεν· πιστεύειν δέ, ὡς βεβαπτίσμεθα· δοξάζειν δέ, ὡς πεπιστεύκαμεν (649[B-C]), is laconically rendered as, "he should not argue about faith" (ⲉ̄ⲛϥ̄ⲃⲟⲗⲃⲗ̄ ⲁⲛ ⲉ̄ⲧⲃⲉ ⲧⲡ[ⲓⲥ]ⲧⲓⲥ).

Sometimes the Coptic does not correspond to the Greek text of the manuscripts I examined, but finds support in the fifth- or sixth-century Latin version edited by Wilmart. For example, both versions omit, at the beginning of the homily, the whole sequence τροφὴν καὶ ποτὸν ἀθόρυβον· καὶ μετὰ ἡσυχίας ἐσθίειν·[49] ἐπὶ πρεσβυτέρων σιωπᾶν (648[D]). Likewise, the phrase μὴ τυραννεῖσθαι ὑπὸ θυμοῦ, μὴ κρατεῖσθαι ὑπὸ ἐπιθυμίας,[50] μὴ εἰκῇ ὀργίζεσθαι τῷ πλησίον, μὴ κρατεῖν μῆνιν κατά τινος (649[C]) is considerably shortened in Coptic: "he should not to be controlled by anger and fury, or remembrance of wrongs" (ⲉⲛⲥⲉⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲁⲛ ⲉϫⲱϥ ϩⲛ̄ⲟⲩϭⲱⲛ̣ⲧ̄ ⲙⲛ̄ⲟⲩⲟⲣⲅⲏ· ⲏ̄ ⲟⲩ[ⲙ]ⲛ̄ⲧ̄ⲣⲉϥⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲡⲉⲑⲟⲟⲩ). The last part of the sentence is not extant in Greek, but it resembles the Latin version: *non adversus aliquem memoriam malefacti retineas*.[51] Here is another

Monastery, *The Library: Transactions of the Bibliographical Society*, 4th series 20, 1939-1940, p. 214-233.

47. The coins are from the period of the emperors Justinian, Justin, and Maurice Tiberius (568-602 CE). On the dating of the Apa Jeremias codices, see H. Thompson, *The Coptic Version*, quoted *supra*, p. x.

48. This suggestion has already been made by A. Boud'hors, review of Bucking, *Practice Makes Perfect*, *Tyche* 28, 2013, p. 235-238, here p. 237-238.

49. Some Greek manuscripts read εὐσταθείας instead of ἡσυχίας ἐσθίειν.

50. Garnier's edition reprinted by Migne reads ὑπὸ ἀθυμίας, but this is probably a typo since all the manuscripts I checked have ὑπὸ ἐπιθυμίας at this point.

51. A. Wilmart, Le discours de Saint Basile, quoted n. 14, p. 230.

example of the textual convergence of the Coptic and Latin against the Greek:

Greek	Sahidic	Latin
κάτω τὸ βλέμμα ἔχειν, ἄνω δὲ τὴν ψυχήν· <u>μὴ ἀντιλέγειν</u> <u>ἀντιλογίαις</u>, εὐπειθῆ εἶναι· (649A)	ⲁⲩⲱ̅ ⲉ̅ⲣⲉⲛⲉϥⲃⲁⲗ ⲡⲁϩⲧ̅ ⲉ̅ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉ̅ϫⲙ̅ⲡⲕⲁϩ· ⲉ̅ⲣⲉⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲇ̣ⲉ ϩⲛ̅ⲧⲡⲉ· ⲉϥⲟ ⲛ̅ⲣⲉϥⲥ̣ⲱⲧⲙ̅·	*Inclinato vultu, mente* *sursum respicere. Facile* *obedientem.*[52]

As can be observed, both the Coptic and the Latin omit the underlined words. Examples can easily be multiplied, but suffice it to say that the Sahidic version of *De ascetica disciplina* in the Princeton manuscript and Wilmart's Latin version are seemingly based on a similar – albeit not identical – text, which I have not been able to identify in Greek. Given that these two translations must date to the 5th or 6th century, it is clear that they are based on exemplars much earlier than any surviving Greek manuscript. Therefore, their relevance for the documentation of the early stage of transmission of the pseudo-Basilian text in Greek should not be underestimated.

A different translation into Sahidic of Ps.-Basil's ascetic writing has survived on two parchment fragments from the White Monastery in Upper Egypt. These fragments represent two consecutive leaves removed from a codex, being paginated 17-20.[53] They were formerly in the possession of the German Orientalist Charles Woide and are now housed in the Bodleian Library, Oxford. The fragments are bound as ff. 110-111 in Clarendon Press 4b (*olim* b53, ff. 1-2), a miscellaneous volume that includes fragments from various manuscripts which belonged to the White Monastery. They are copied in a peculiar hand that possibly dates to the 10th century. The same copyist inscribed the White Monastery codices MONB.GB and MONB.GC, both containing monastic *vitae* of the later Pachomian leaders Manasse, Moses of Abydos, and Abraham of Farshut.[54] Despite the fact that the Ps.-Basil fragments are copied in the same scribe's hand as the two aforementioned manuscripts, they cannot be attributed on codicological grounds to any of them. Thus, page 16 from MONB.GB has survived, and we can ascertain that its text is not continuous with respect to Clarendon Press 4b,

52. *Ibidem*, p. 228.
53. The leaf paginated 17-18 was the first of the second quire of the codex.
54. The latest, and most detailed, codicological reconstruction of these two codices is that of J. E. Goehring, *Politics, Monasticism, and Miracles in Sixth Century Upper Egypt: A Critical Edition and Translation of the Coptic Texts on Abraham of Farshut* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 69), Tübingen 2012, p. 3-31.

f. 110r (= p. 17).[55] Likewise, page 21 of MONB.GC gives a discontinuous text with Clarendon Press 4b, f. 111v (= p. 20).[56] This indicates that the fragments of *De ascetica disciplina* belonged, in all likelihood, to a third codex that came from the pen of the same scribe.

Like the previous Coptic version, the second translation does not render the Greek *de verbo ad verbum*. The surviving text begins with the words, [ⲁ]ϫⲛ̄ϣⲧⲟⲣⲧⲣ̄· ϣϣⲉ ⲟⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲕⲱ ⲛ̄ⲣⲱϥ ϩⲁϩⲧⲛ̄ⲛⲉⲧⲟ̄ ⲛ̄ⲛⲟϭ ⲉ̣ⲣⲟϥ ("[...] without trouble. It is also necessary for him to be silent before those superior to him"), which correspond, *grosso modo*, to the Greek (τροφὴν καὶ ποτὸν) ἀθόρυβον· καὶ μετὰ ἡσυχίας ἐσθίειν· ἐπὶ πρεσβυτέρων σιωπᾷν in Migne (648D).[57] As only a few sentences are missing from the beginning of the work, we can infer that *De ascetica disciplina* began on the previous page (= p. 16) of the codex. The Coptic text ends abruptly on page 20 with the words ⲛϥⲣ̄ϩⲛⲁϥ ⲉ̄ⲧⲣⲉⲩⲥⲟϣϥ̄ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟⲥ [...] = μᾶλλον λοιδορεῖσθαι ἢ λοιδορεῖν (649C), the remaining portion being lost.

This Sahidic translation is clearly based on a Greek manuscript from a different textual family than the exemplar used for the first Coptic version. Unlike the previous translation, which is often closer to the Latin, the text of the Oxford fragments is generally more akin to the medieval Greek manuscripts of *De ascetica disciplina*. However, it should be noted that some readings cannot be found in most of the manuscripts I checked. The closest textual witness to the *Vorlage* of the second Coptic translation, the ms. Uppsala, University Library, Gr. 5, ff. 134v-137, which I have already mentioned, features a text similar to the interpolation in Nilus' letter III, 303.

For example, the vulgate Greek text reads at 649A, νήφειν καὶ τηρεῖν τὴν καρδίαν ἀπὸ λογισμῶν πονηρῶν· θησαυρίζειν ἐν οὐρανῷ δι' ἐντολῶν. Between these two sentences, the Uppsala manuscript (Gr. 5, f. 135) has ἀποστρέφειν τὸν ὀφθαλμὸν ἀπὸ κάλλους ἀλλοτρίου· τῇ ἐγκρατείᾳ καρτερικῶς συζῆν· πτωχεύειν ἐν τῇ μεταλήψει καὶ τῇ ἐσθῆτι. The Armenian is based on a manuscript from the same textual family: "(the monk must) turn the eye from foreign beauty and restrain from evil. To partake in poverty, to clothe modestly." The Coptic Oxford fragments also contain a passage based on a model similar, albeit not identical, to the Uppsala codex: "he should be

55. See the Sahidic text in J. E. GOEHRING, *Politics, Monasticism, and Miracles*, quoted *supra*, p. 112.

56. See the Sahidic text *ibidem*, p. 78.

57. It appears that the Coptic fails to translate καὶ μετὰ ἡσυχίας ἐσθίειν, because the first surviving word, [ⲁ]ϫⲛ̄ϣⲧⲟⲣⲧⲣ̄, must render the Greek ἀθόρυβος.

sober constantly and keep his heart from defiled thoughts, and to turn away his eyes so as not to look at the beauty of a body, to live steadfastly in continence, to eat in poverty and to wear his garment in poverty" (ⲛϥ̅ⲛⲏⲫⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲟ̅ⲉⲓϣ ⲛⲓ̈ⲙ ⲁⲩⲱ ⲛϥ̅ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ϩⲛ̅ⲙ̅ⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲧϫⲁϩⲙ̅· ⲛϥ̅ⲕⲧⲟ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛⲉϥⲃⲁⲗ ⲉⲧⲙ̅ϭⲱϣⲧ̅ ⲉ̅ⲡⲥⲁ ⲛ̅ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ· ⲛϥ̅ⲱⲛϩ̅ ϩⲛ̅ⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ϫⲱⲱⲣⲉ ϩⲛ̅ⲧⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲓ̈ⲁ· ⲛϥ̅ⲟⲩⲱⲙ ϩⲛ̅ⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ϩⲏⲕⲉ ⲧⲉϥϩⲃ̅ⲥⲱ ⲛϥ̅ⲫⲟⲣⲉⲓ̈ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϩⲛ̅ⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ϩⲏⲕⲉ·). It appears that something similar to this portion of the text, now missing from most of the Greek manuscripts, was available in the (4th-5th century?) exemplars of *De ascetica disciplina* used by the translator of the first Coptic version, but also by the translator of the Latin, because the latter reads here, *averte oculos tuos ne videant vanitatem… Abstinentiae tuae convive sollicite*.[58]

At a later date, the second Coptic translation of Ps.-Basil's *De ascetica disciplina* has been shortened, slightly revised, and included in the Sahidic version of the systematic collection of the *Apophthegmata Patrum*.[59] The text features in the White Monastery codex MONB.EG. The paleographical, orthographical, and linguistic characteristics of this fragmentary manuscript suggest that it was produced in the scriptorium of Touton, in the Fayyum oasis, perhaps during the 10th century.[60] The extract from Ps.-Basil appears on a leaf currently kept in the National Library in Naples (I.B.17, f. 61), which represents pages 313-314 of the codex.[61] Unfortunately, the beginning of the text has disappeared, pages 297-312 of MONB.EG being lost.

58. A. Wilmart, Le discours de Saint Basile, quoted n. 14. The reading of the Latin and of the first Coptic version, which says that the monk must "turn away his eyes not to see vain things," is probably better, not only because these two translations are the earliest, but also because Ps.-Basil clearly refers here to Psalm 118:37, ἀπόστρεψον τοὺς ὀφθαλμούς μου τοῦ μὴ ἰδεῖν ματαιότητα.

59. M. Chaîne, *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des "Apophthegmata Patrum"* (Bibliothèque d'études coptes 6), Cairo 1960, p. 82-83 (Sahidic text), p. 152-153 (French translation). To the best of my knowledge, the text has not been identified until now.

60. On this manuscript see B. Layton, A Sahidic Manuscript with *Djinkim* Points: The Sahidic Coptic *Apophthegmata Patrum Aegyptiorum*, in L. Painchaud and P.-H. Poirier (eds.), *Coptica-Gnostica-Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section 'Études' 7), Québec-Louvain-Paris 2006, p. 493-517. Other parts of the manuscript, which were not available to Chaîne, have been published in A. Elanskaya, *The Literary Coptic Manuscripts in the A. S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow* (Supplements to Vigiliae Christianae 18), Leiden 1994, p. 11-40; E. Lucchesi, Un petit complément au manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des 'Apophthegmata Patrum', in U. Zanetti and E. Lucchesi (eds.), *Aegyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste* (Cahiers d'orientalisme 25), Geneva 2004, p. 163-164.

61. Description in G. Zoega, *Catalogus*, quoted n. 8, p. 287-361 (= no. 169); P. Buzi, *Catalogo dei manoscritti copti borgiani*, quoted n. 8, p. 345-347.

As the piece is acephalous, we cannot be sure if it was attributed to Basil the Great in the manuscript, although this possibility cannot be ruled out. The missing portion from the beginning of the text, which may have contained an explicit attribution to Basil, is the reason why the apophthegm has remained unidentified until now.

It should be noted that the apophthegm based on *De ascetica disciplina* by Ps.-Basil does not find parallel in the Greek collections of the sayings of the desert fathers. Joseph-Marie Sauget already pointed out that this, and the following two sayings in the Coptic collection, which concern Apa Elias of Scetis, represent an interpolation proper to the Sahidic version of the *Apophthegmata Patrum*.[62] The beginning of the Naples fragment reads, [ⲉϥ-] ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̇ ϩⲛ̇ⲟⲩⲙⲛⲧ̇ⲣⲉϥϣⲓ̇ⲡⲉ· ⲉⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲉ̇ⲣⲉⲛⲉϥⲃⲁⲗ ⲡⲁϩⲧ̇ ⲉ̇ⲡⲉⲥⲏⲧ· ⲉ̇ⲣⲉⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲇⲉ ϩⲛ̇ⲧ̇ⲡⲉ ⲛ̇ⲛⲁⲩ ⲛⲓ̈ⲙ, which translates the Greek αἰδοῖ κοσμεῖσθαι, κάτω τὸ βλέμμα ἔχειν, ἄνω δὲ τὴν ψυχήν (649[A]). The text goes on until ⲛ̇ϥ̇ⲥⲁϩⲱⲱ̇ϥ ⲉ̇ⲃⲟⲗ ⲛ̇ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓ̇ⲙ ⲛ̇ϩ̅ⲣⲁⲓ̇ⲇⲓ̇ⲕⲟⲥ ⲙⲛ̇ⲛⲉⲩϣⲁϫⲉ = αἱρετικὸν ἄνθρωπον ἀποστρέφεσθαι (649[B]). After this, the redactor added the following concluding remark: “The one who does these is a monk” (ⲡⲉⲧⲉⲓ̇ⲣⲉ ⲛ̇ⲛⲁⲓ ⲟⲩⲙⲟⲩⲙⲁⲭⲟⲥ ⲡⲉ·).

Although the Naples manuscript sometimes chooses a different wording than the Oxford fragments or eliminates and adds words, it is beyond any reasonable doubt that they feature the same translation of *De ascetica disciplina*. For example, they both contain the same mistake in the phrase ⲛϥ̅ϣⲡ̅ϩⲓ̈ⲥⲉ ⲙⲛ̅ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϩⲉ (“he should suffer with those who have fallen”), which is supposed to translate the Greek συμπάσχειν τοῖς πάσχουσι (649[B]). In the first Sahidic version, the phrase is adroitly translated as ⲉϥϣⲡ̅ϩⲓⲥⲉ̣ ⲙⲛ̅ⲛⲉⲧϩⲟⲥⲉ, indicating that in both redactions of the second version ϩⲉ represents a corruption of ϩⲟⲥⲉ, which occurred sometimes during the transmission of the text in Coptic.

Unfortunately, the age of the second Coptic translation of *De ascetica disciplina* remains equivocal. While the two manuscripts that preserve it can tentatively be dated to the 10th century, the text must certainly be much older. However, any attempt to reach a more accurate dating is doomed to failure.

A few concluding remarks can be drawn at this point. Coptic-speaking Christians were familiar both with the Basilian and with the pseudo-Basilian ascetic writings, as attested by the Sahidic manuscript vestiges that have survived. If we do not possess more of Basil’s *ascetica* in Coptic, it is not

62. J.-M. Sauget, La version sahidique des *Apophthegmata Patrum* et son modèle grec, *OCP* 39, 1973, p. 445-453, here p. 447.

because the Egyptian ascetics did not know them, but rather because the Coptic manuscripts are in a poor state of preservation, so much so that it makes documentation difficult. Moreover, the venerable age of the Sahidic translations of *De ascetica disciplina* introduced here shows that interest in the ascetic writings attributed to Basil existed among Coptic-speaking monks from an early date. As the translations were made according to early Greek exemplars, their relevance for the history of transmission of *De ascetica disciplina* is readily apparent. Indeed, the Sahidic versions and the Latin contain lections which are no longer attested in the Greek manuscript tradition. As these versions often coincide, one must conclude that they are based on a similar early *Vorlage*, which has not survived in Greek. This indicates that *De ascetica disciplina* of Ps.-Basil had a complex transmission history, which cannot be documented on the sole basis of the Greek manuscript evidence. The text preserved by the majority of the manuscripts in this language, which are numerous but neither of them is earlier than the 10th century, is relatively uniform. This standardization seems to represent a stage that the text reached after its translation into Coptic and Latin. Unlike these two versions, which document a different line of transmission of the text, the Armenian and the Old Slavonic versions do not include any significant variations from the preserved Greek text. It is, thus, perfectly justified to assume that the Armenian and Old Church translations were made after the standardization of the Greek text. In conclusion, we may suggest that, because of their age, the Coptic versions are important witnesses for documenting the early stages of the history of the transmission of *De ascetica disciplina*.

THE COPTIC VERSIONS OF *DE ASCETICA DISCIPLINA* TEXTS AND TRANSLATIONS

The versions of *De ascetica disciplina* in Princeton, P. Cotsen 1, pp. 157-169 and Oxford, Clarendon Press b4, f. 110-111, are edited here for the first time. My editions are semi-diplomatic. I represented accurately the orthography of each scribe, including the supralinear strokes. Some obvious spelling mistakes I corrected, and I signaled them in footnotes. I applied the same editorial methods to the portion of *De ascetica disciplina* preserved in Napoli, Biblioteca Nazionale, I.B.17, f. 61, whose editio princeps was published in M. Chaîne, *Le manuscrit de la version copte*, quoted n. 59, p. 82-83. The reedition is based on photographs of the manuscript and contains several improvements of the text in the first edition.

VERSION 1

Princeton, P. Cotsen 1, pp. 157-169

ⲣⲛⲍ̣

ⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲛ̅ϭⲓⲁ̅ⲡⲁ ⲃⲁ
ⲥⲓⲗⲓⲟⲥ ϫⲉ ϣ̅ϣⲉ ⲉ̅ⲡ
ⲙ̣ⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲉϫⲡⲟ ⲛⲁϥ
[ⲛ̅]ⲟⲩⲃⲓⲟⲥ ⲙ̅ⲙⲛⲧ̅ϩⲏ
[ⲕ]ⲉ· ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ ⲉϥⲥϭⲣⲉ
[ϩⲧ̅·] ⲙ̣ⲛ̅ⲟⲩⲥⲭⲏⲙⲁ ⲉ̅ϥ
[ⲕⲟⲥ]ⲙⲓ· ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲉ̅ⲥ
[ⲣ]ⲏϣ ⲙⲛ̅ⲟⲩϭⲓⲛϣⲁϫⲉ
[ⲉ]ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ· ⲉ̅ⲧⲣⲉϥⲣⲓⲕ̣ⲉ
ⲛ̣̅ⲛⲉϥⲙⲁⲁ̅ϫⲉ ⲉⲛϣⲁ̣
ϫⲉ ⲛⲛ̅ⲥⲟⲫⲟⲥ· ⲉ̅ⲧⲣⲉϥ
[ⲕ]ⲱ̣ ⲇ̣ⲉ ⲛⲁϥ ⲛ̅ⲟⲩⲁ̅ⲅⲁⲡ[ⲏ]
[ⲛ̅ⲛⲁ]ϩⲣ̣ⲛ̣̅ⲛⲉⲧϣⲏϣ ⲛ̣ⲙ̣̅

[ⲣⲛ]ⲏ̣

ⲙⲁϥ· ⲛ̅ⲛⲁϩⲣⲛ̅ⲛⲉⲧϭ[ⲟ]
ϫⲃ̅ ⲇⲉ ⲉ̅ⲣⲟϥ· ⲟⲩϣⲟϫ
ⲛⲉ ⲛⲁ̅ⲅⲁⲡⲏ· ⲉ̅ⲧⲣⲉϥ
ⲥⲁϩⲱϥ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛⲙ̅ⲡⲉ
ⲑⲟⲟⲩ· ⲙⲛ̅ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ
ⲛ̅ⲧⲥⲁⲣⲝ̅· ⲙⲛ̅ⲡⲙ[ⲁⲓ̈]
ⲧⲁϩⲕ̅ ϩⲛ̅ϩⲉⲛϩⲃⲏⲩ̣[ⲉ]
ⲉⲩⲟϣ· ⲉ̅ⲛⲟⲓ̈ ⲛ̅[ϩⲁϩ]

ϩⲓⲧⲛ̄ⲧⲉⲥⲃⲱ· [ⲉⲧⲙ̄]
ⲧⲣⲉϥⲱϣ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲉϥϣ[ⲁ]
ϫⲉ· ⲟⲩⲇⲉ ⲉϥⲛⲁϣ[ⲧ̄ ⲁⲛ]
ⲉ̄ⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ⲧⲉϥϭⲓⲛϣⲁ̣[ϫⲉ]
ⲟⲩⲇⲉ ⲉ̄ⲛϥ̄ⲧⲁϣⲟ ⲁⲛ̣ [ⲛ̄]
ⲛⲉϥϣⲁϫⲉ· ⲟⲩⲇ̣ⲉ [ⲉ̄ⲛϥ̄ⲟ]
ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ̄ ⲁⲛ ϩⲛ̣̄[

ⲣⲛⲑ̣

ⲥⲱⲃⲉ· ⲁⲗⲗⲁ ⲉϥⲕⲟⲥⲙⲓ
ϩⲙ̄ⲡϣⲓⲡⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲉ̄ⲣⲉ
ⲛⲉϥⲃⲁⲗ ⲡⲁϩⲧ̄ ⲉ̄ⲡⲉⲥⲏⲧ
ⲉ̄ϫⲙ̄ⲡⲕⲁϩ· ⲉ̄ⲣⲉⲡⲉϥϩⲏⲧ
ⲇ̣ⲉ ϩⲛ̄ⲧⲡⲉ· ⲉϥⲟ ⲛ̄ⲣⲉϥ
ⲥ̣ⲱⲧⲙ̄· ⲉϥϩⲟⲥⲉ ⲉϥⲣ̄
[ϩ]ⲱⲃ ϩⲛ̄ⲛⲉϥϭⲓϫ̣· ⲁⲩⲱ̄
[ⲉϥ]ϯ ⲛ̄ⲛⲉⲧϣⲁⲁⲧ· ⲉϥⲉⲓ̈
[ⲣⲉ] ⲙ̣̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ̄ ⲛ̄ⲧⲉϥϩⲁⲏ
ⲛ̄ⲟⲩⲟ̄ⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ· ⲉϥⲣⲁ
ϣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲟ̄ⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ϩⲛ̄
ⲑⲉⲗⲡⲓⲥ· ⲉϥϣⲗⲏⲗ ⲁ̄ϫ[ⲛ̄]
ⲱ̣̄ϫⲛ̄· ⲁⲩⲱ̄ ⲉϥϣⲡ̄ϩ[ⲙⲟ]
[ⲧ· ⲉϥϩ]ⲩⲡⲟⲙⲓⲛⲉ ϩⲛ̄ⲛⲉ

ⲣⲝ̣

ⲑⲗⲓⲯⲓⲥ· ⲉϥⲑⲃ̄ⲃⲓⲏⲩ
ⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ[·]
ⲉϥⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲟⲟⲩ
ⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓⲧ· ϩⲛ̄ϩⲁⲣⲉϩ
ⲛⲓⲙ ⲉϥϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̄ⲡ[ⲉ]ϥ
ϩⲏⲧ· ⲁⲩⲱ̄ ⲉ̄ϥⲣⲟⲉⲓ̣[ⲥ]
ⲉ̄ⲣⲟϥ ⲉⲙⲙⲉⲉⲩⲉ̣̄ ⲉ̣̄[ⲑⲟ]
ⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄ ⲛϥ̄ⲕⲧ[ⲟ ⲛⲉϥ]
ⲃⲁⲗ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲉ̄ⲧⲙ̄ⲛⲁⲩ
ⲉ̄ϩⲉⲛⲡⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓⲧ̣[·]
ⲉϥϭⲉⲉⲧ ⲉ̄ⲧⲉⲛⲅⲣⲁ
ⲧⲓⲁ̄· ⲁⲩⲱ̄ ⲉϥⲟⲛϩ̄ ⲛ̄ϩ[ⲏ]
ⲧⲥ̄· ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ϩⲏⲕⲉ̣ [ϩⲛ̄]

ⲣ̣ⲝ̣[ⲁ]

ⲧⲉϥϭⲓⲛⲟⲩⲱⲙ ⲙⲛ̄
ⲧ̣ⲉϥϭⲓⲛⲥⲱ· ⲉϥⲥⲱ
ⲟⲩϩ ⲛⲁϥ ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲟⲩ
ⲁϩⲟ ϩⲛ̄ⲧⲡⲉ ϩⲓⲧⲛ̄ⲛⲉ(ⲛ)

[ⲧⲟ]ⲗⲏ· ⲉϥⲁ̅ⲛⲁⲕⲣⲓⲛⲉ
ⲙ̣̅ⲙⲟϥ ⲙ̅ⲙⲏⲏ̅ⲛⲉ ⲉⲧ
[ⲃ]ⲉ ⲛⲉⲧϥ̅ⲉⲓ̇ⲣⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ
[ⲉ̅ⲛ]ϥ̅ⲧⲏϩ ⲁⲛ ϩⲛ̅ⲛ̅ⲣⲟ
ⲟⲩϣ ⲙ̅ⲡⲃⲓⲟⲥ· ⲉ̅ⲛϥ̅
ⲃ̣ⲟⲗⲃⲗ̅ ⲁⲛ ⲛ̅ⲥⲁⲡⲃⲓⲟⲥ
ⲛ̅ⲛⲉⲧⲟ ⲛ̅ⲁ̅ⲙⲉⲗⲏⲥ
ⲉ̣ϥⲕ̣ⲱϩ ⲇⲉ ⲉ̅ⲙⲁⲧⲉ
[ⲉⲡ]ⲃⲓⲟⲥ ⲛ̅ⲛⲉⲛⲉⲓⲟ
[ⲧⲉ ⲉⲧⲟ]ⲩⲁ̅ⲁⲃ· ⲉϥⲣⲁϣⲉ

ⲣ̣ⲝ̣ⲃ̣

ⲉ̅ϫⲛ̅ⲛⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟ̣[ⲩ]
ϩⲛ̅ⲛⲉⲩⲁⲣⲉⲧⲏ̣ ⲁⲩ̣
ⲱ̅ ⲉ̅ⲛϥ̅ⲫⲑⲟⲛⲓ̇ ⲁⲛ
ⲉ̅ⲣⲟⲟⲩ· ⲉϥϣⲡ̅ϩⲓⲥⲉ̣
ⲙⲛ̅ⲛⲉⲧϩⲟⲥⲉ ⲁⲩ̣[ⲱ̅ ⲉϥ]
ⲣ̅ϩⲏⲃⲉ ⲛⲙ̅ⲙⲁⲩ· ⲁⲩ̣[ⲱ̅]
ⲉ̅ⲛϥ̅ⲕⲣⲓⲛⲉ ⲁⲛ [ⲉⲣⲟⲟⲩ·]
ⲉ̅ⲛϥ̅ⲛⲟϭⲛⲉϭ ⲁ̣[ⲛ]
ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥ̅ⲧⲙⲁⲓ̈ⲟ̅ ⲙ̅
ⲙⲟϥ ⲁⲛ ⲁ̅ⲗⲗⲁ ⲉϥⲛ̅ⲧⲟ̣
ⲟ̅ⲧϥ̅ ⲙ̅ⲙⲓⲛ ⲙ̅ⲙⲟϥ
ϩⲱⲥ ⲣⲉϥⲣ̅ⲛⲟⲃ̣[ⲉ ⲡⲁ]
ⲣⲁ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓ̣[ⲙ· ⲉϥϯ]

ⲣⲝ̣ⲅ̣

ⲥⲃⲱ ⲛ̅ⲛⲓⲁⲧⲥⲃⲱ·
ⲉϥⲥⲟⲡⲥ̅ ⲛ̅ⲛ̅ϩⲏⲧ ϣⲏⲙ·
ⲉϥϥⲓ ϩⲁⲛⲉⲧϭⲟⲟⲃ· ⲉϥ
ⲉⲓ̇ⲱ̅ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲉ̅ⲣⲏⲧⲉ ⲛ̅
[ⲛ]ⲉⲧⲟⲩⲁ̅ⲁⲃ· ⲉϥϥⲓ ⲙ̅
ⲡ̣ⲣⲟⲟⲩϣ ⲛ̅ⲧⲙⲛ̅ⲧ̅
ⲙ̣ⲁ̣ⲓ̈ⲥⲟⲛ ⲙⲛ̅ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅
[ⲙⲁ]ⲓ̣̈ϣⲙ̅ⲙⲟ· ⲉϥⲟ̅ ⲛ̅ⲉⲓ̇
ⲣ̣ⲏⲛⲏ ⲙⲛ̅ⲛ̅ⲣⲙ̅ⲛ̅ⲏⲓ̈
ⲛ̅ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ· ⲉϥⲥⲁϩⲏⲩ
ⲉ̣̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛ̅ϩⲁⲓ̇ⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ
[ⲉ̅]ⲛϥ̅ϭⲱϣⲧ̅ ⲁⲛ ⲉϫⲱ
[ⲱ]ⲙⲉ ⲉϥϩⲏⲡ· ⲉ̅ⲛϥ̅

ⲣⲝⲇ̣

ⲃⲟⲗⲃⲗ̅ ⲁⲛ ⲉ̅ⲧⲃⲉ ⲧⲡ[ⲓⲥ]
ⲧⲓⲥ· ⲉϥⲟ̅ ⲛ̅ⲣⲉϥⲣ̅ⲡⲉ̣[ⲧ]

ⲛⲁⲛⲟⲩϥ· ⲉ̅ⲛϥ̅ⲱ̅ⲣⲕ̅
ⲁⲛ ⲉ̅ⲡⲧⲏⲣϥ̅· ⲟⲩⲇⲉ ⲉ̅
ⲛϥ̅ϯ ⲁⲛ ⲉ̅ϫⲙ̅ⲙⲏ[ⲥⲉ· ⲉ̅]
ⲛϥ̅ⲟ ⲁⲛ ⲛ̅ϩⲟⲩⲟ̅ ϩⲛ̣̅
ⲟⲩⲥⲟⲩⲟ̅· ⲙⲛ̅ⲟⲩⲏ̣̅ⲣ̣[ⲡ̅·]
ⲙⲛ̅ⲟⲩⲛⲉϩ· ⲉϥⲥ̣[ⲁϩⲏⲩ]
ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲟⲩⲥⲓ ⲙⲛ̅ⲟ[ⲩ]
ϯϩⲉ ⲙⲛ̅ϩⲉⲛⲣⲟⲟⲩϣ
ⲛ̅ⲧⲉⲡⲃⲓⲟⲥ· ⲉϥϣⲁϫ[ⲉ]
ⲁⲛ ϩⲛ̅ⲟⲩⲕⲣⲟϥ· ⲉ̅ϥ[ϯⲥⲟ ⲉ]
ⲙⲛⲧ̅ϣⲃⲏⲣ ⲛ̅ⲧⲁ[ϩⲉ·]
ⲙⲛ̅ⲥϩⲓⲙⲉ̣· ⲉ̅ⲛ̣[ϥ̅ⲟⲩ]

ⲣ̣ⲝ̅ⲉ̣

ⲉϣⲥⲱⲧⲙ̅ ⲁⲛ ⲉ̅ⲕⲁ
ⲧⲁⲗⲁⲗⲓⲁ· ⲉϥⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ
ⲁⲛ ⲉⲡⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ϩⲛ̅
ⲟⲩϭⲉⲡⲏ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲱ
ⲙⲉ· ⲉⲛⲥⲉⲁ̅ⲙⲁϩⲧⲉ
ⲁⲛ ⲉ̅ϫⲱϥ ϩⲛ̅ⲟⲩϭⲱ
ⲛ̣ⲧ̅ ⲙⲛ̅ⲟⲩⲟⲣⲅⲏ· ⲏ̅ ⲟⲩ
[ⲙ]ⲛⲧ̅ⲣⲉϥⲣ̅ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ̅
ⲛ̅ϩⲉⲛⲡⲉⲑⲟⲟⲩ· ⲉϥ
[ⲥ]ⲡ̣ⲟⲩⲇⲁⲍⲉ ⲉϯ ⲛ̅ϩⲉ(ⲛ)
[ⲛⲉⲧ]ⲛ̣ⲁⲛⲟⲩⲟⲩ ⲉⲡ
[ⲙⲁ ⲛ̅ϩⲉⲛⲛⲉ]ⲑⲟⲟⲩ·
[   ]

ⲣ̣ⲝ̅ⲋ̣

ⲛϥ̅ⲕⲱ ⲉϩⲣⲁϊ ⲙ̅ⲙ[ⲛ]
ⲧⲣⲉϥϫⲛⲁⲁⲩ ⲛⲓⲙ
ⲉ̅ϫⲣⲟ ⲉ̅ⲡϫⲁϫⲉ ϩⲛ̅
ⲧⲙⲛⲧ̅ϭⲱⲃ ⲛ̅ⲧⲥⲁⲣⲝ̅[·]
ⲙⲛ̅ⲧⲙⲛⲧ̅ϩⲏⲕⲉ ⲛ̅
ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ· ⲁⲩⲱ̅ ϩⲱ̣[ⲃ]
ⲛⲓⲙ ⲉ̅ⲧⲟⲩⲛⲁⲟⲩ[ⲉϩ]
ⲥⲁϩⲛⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̣[ⲁϥ]
ⲉ̅ⲧⲣⲉϥⲁ̅ⲁⲩ· ⲉϥⲛ̅[ⲧⲟ]
ⲟ̅ⲧϥ̅ ⲙ̅ⲙⲓⲛ ⲙ̅ⲙ̣[ⲟϥ]
ϩⲱⲥ ϩⲙ̅ϩ[ⲁⲗ ⲛ̅ⲁⲧ]
ϣⲁ̣ⲩ̣ [ⲉ̅]

[ⲣⲝ̅ⲍ]

ⲡⲧⲏⲣϥ̅· ⲟⲩⲇⲉ ⲉϥⲧⲙⲁ
[ϊ]ⲟ̅ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲁⲛ ⲙ̅ⲙⲓⲛ

ⲙ̅ⲙⲟϥ· ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥ̅ⲟⲩ
ⲱϣ ⲁⲛ ⲉ̅ⲥⲱⲧⲙ̅ ⲉ̅
ⲕ̣ⲉⲟⲩⲁ ⲉϥⲧⲁⲓ̈ⲟ ⲙ̅ⲙⲟϥ·
[ⲁ̅]ⲗⲗⲁ ⲉ̅ⲧⲣⲉϥϫⲟⲟⲥ
[ϩ]ⲙ̣̅ⲡⲉϥϩⲏⲧ ϫⲉ ⲛⲉⲧ
[ⲧ]ⲙⲁⲓ̈ⲟ̅ ⲙ̅ⲙⲟⲛ ⲡⲗⲁ
ⲛⲁ ⲙ̅ⲙⲟⲛ· ⲉ̅ⲧⲣⲉϥⲣ̅
ϩⲙ̅ϩⲁⲗ ⲇⲉ ⲛ̅ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ
ϩⲛ̅ⲟⲩϩⲱⲡ· ⲁⲩⲱ̅ ⲉ̅ⲛϥ̅
ⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲉ̅ⲧⲣⲉⲣⲱ
[ⲙⲉ] ⲉⲓ̇ⲙⲉ ⲉ̅ⲣⲟϥ· ⲉϥ

[ⲣⲝⲏ] ⲓⲁ

ϣⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲥⲁⲡⲧⲁⲓ̈ⲟ̣̅
ⲡⲉ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟ̅ⲧ̣[ϥ̅]
ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲉϥϭⲱ
ϣⲧ̅ ⲇⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲟ̅ⲉⲓϣ
ⲛⲓⲙ ⲉ̅ⲧⲉϥⲡⲁⲣⲣⲟ̣ⲩ
ⲥⲓⲁ̅ ⲉ̅ⲧⲟ ⲛ̅ϩⲟⲧⲉ[·]
ⲙⲛ̅ⲡ̅ⲡⲱⲱ̅ⲛⲉ ⲉ̣̅[ⲃⲟⲗ]
ⲙ̅ⲡⲉⲓ̈ⲙⲁ· ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̣̅[ⲁ̅]
ⲅⲁⲑⲟⲛ ⲉⲧϭⲉⲉⲧ ⲛ̣̅
ⲛ̅ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ· ⲙⲛ̅ⲡ
ⲕⲱϩⲧ̅ ⲛ̅ⲧⲁⲩⲥⲃ̅ⲧⲱ̣
ⲧϥ̅ ⲙ̅ⲡⲇⲓⲁ̅ⲃⲟⲗⲟⲥ
ⲙⲛ̅ⲛⲉϥⲁⲅⲅⲉⲗ̣ⲟ̣[ⲥ·]

[ⲓ]ⲃ [ⲣⲝⲑ]

[ⲙ]ⲛ̅ⲛⲉⲧⲡⲓⲑⲉ ⲛⲙ̣̅
ⲙ̣ⲁϥ· ⲁⲩⲱ̅ ⲉϥⲉⲓ̇[ⲣⲉ]
ⲙ̅ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ̅ ⲙ̅ⲡϣⲁ
ϫⲉ ⲙ̅ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ
ϫⲉ ⲛ̅ⲥⲉⲙ̅ⲡϣⲁ ⲁⲛ
[ⲛ̅]ϭⲓⲛ̅ϩⲓⲥⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲓ̈
[ⲟ]ⲩ̣ⲟ̅ⲉⲓϣ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛ̅
[ⲛⲁ]ϩⲣⲙ̅ⲡⲉⲟ̅ⲟⲩ ⲉⲧ
[ⲛⲁ]ϭⲱⲗⲡ̅ ⲉ̅ⲣⲟⲛ·
[ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ ⲛ̅ϣⲁ]ϫⲉ ⲛⲧⲉⲁ̅
[ⲡⲁ ⲃ]ⲁ̣ⲥⲓⲗⲓⲟⲥ ⲉ̅ⲣⲉⲡⲉϥ
[ⲥⲙⲟⲩ] ⲉⲓ̇ ⲉ̅ϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ̅ϫⲱⲛ ϩⲁ(ⲙⲏⲛ)

(p. 157) Apa Basil said: "It is necessary for the monk (μοναχός) to have a life (βίος) of poverty, a quiet body (σῶμα) and a modest (κοσμεῖν) bearing (σχῆμα), a moderate voice and a good way of speaking, to incline his ears to the words of the wise (σοφός),[1] to have love (ἀγάπη) towards those who are equal to **(p. 158)** him and charitable (ἀγάπη) counsel towards those who are inferior to him, to depart from the wicked, the works of the flesh (σάρξ), and the love to meddle in many matters, to think [much] by the teaching, [not to] cry out while speaking, nor (οὐδέ) to be harsh in his speech, nor (οὐδέ) to make idle chatter, nor (οὐδέ) [to] exceed in [...] **(p. 159)** laughter, but (ἀλλά) to be adorned (κοσμεῖν) with modesty.[2] And while his eyes are cast down upon the earth, his mind is in heaven. To be obedient, to labor working with his hands[3] and [to] give to those who are needy, to remember his end always, to rejoice in hope (ἐλπίς) constantly, to pray without ceasing and to give thanks, to be patient (ὑπομένω) in **(p. 160)** tribulations (θλῖψις),[4] to be humble before everyone, to detest vainglory. To guard his heart with all vigilance[5] and to keep himself from wicked thoughts, to turn away [his] eyes so as not to see vain things,[6] to persist in continence (ἐγκράτεια) and to live in it, to be poor [in] **(p. 161)** his eating and in his drinking, to gather for himself treasure in heaven[7] through the commandments (ἐντολή), to examine (ἀνακρίνειν) himself daily regarding the things that he does, not to meddle in the cares of life (βίος), not to strive[8] after the life (βίος) of those who are negligent (ἀμελής), but (δέ) [to] emulate much [the] life (βίος) of our holy fathers. To rejoice **(p. 162)** over those who are doing well in their virtues (ἀρετή) and not to envy (φθονεῖν) them, to suffer with those who suffer, [to] mourn with them [and] not to judge [them]. Not to reproach [someone] nor (οὐδέ) to praise himself, but rather (ἀλλά) to consider himself as (ὡς) more sinful than (παρά) anyone. [To] **(p. 163)** admonish the undisciplined, to comfort the fainthearted, to support those who are weak,[9] to wash the feet of [the] saints, to take care of brotherly love and hospitality,[10] to be at peace (εἰρήνη) with the householders of faith (πίστις),[11] to stay away from heretics (αἱρετικός), not to look at apocryphal books, not to **(p. 164)** argue about faith (πίστις). To be a benefactor, not to swear at all, nor (οὐδέ) to give [money] at interest, not to exceed in grain, wine, and oil,[12] to [stay] away from excess, drunkenness, and cares of life (βίος),[13] not to speak deceitfully, [to refrain] from the friendship of [drunkenness] and women, not [to enjoy] **(p. 165)** to

1. Proverbs 22:17.
2. 1 Timothy 2:9.
3. Ephesians 4:28.
4. Romans 12:12.
5. Proverbs 4:23.
6. Psalm 118:37.
7. Luke 12:33.
8. ⲃⲟⲗⲃⲗ̄ seems to translate here the Greek verb περιεργάζομαι, "to overdo," "to be over concerned," "to meddle." On p. 164, l. 1, ⲃⲟⲗⲃⲗ̄ stands for the Greek συζητέω, "to seek together," "to dispute."
9. 1 Thessalonians 5:14.
10. 1 Timothy 5:10.
11. Galatians 6:10.
12. Leviticus 25:37.
13. Luke 21:34.

listen to slander (καταλαλία),[14] not to believe (πιστεύειν) quickly the evil against a person, not to be controlled by anger, fury (ὀργή) or (ἤ) remembrance of wrongs, to be zealous (σπουδάζειν) to give good things [instead of] bad things, [...] **(p. 166)** to abandon all hesitation, overcoming the enemy in the weakness of the flesh (σάρξ) and the poverty of the spirit (ψυχή), and, doing everything that has been ordered to [him] to do, to consider himself only as (ὡς) [unprofitable] servant[15] [...] **(p. 167)** at all, nor (οὐδέ) to praise himself alone, nor (οὐδέ) to like to hear someone else praising him, but (ἀλλά) to say [in] his heart: "those who praise us, deceive (πλανᾶν) us." To serve everything secretly and not because he wants people to know it, to **(p. 168)** seek for the praise that is from God, and to take heed constantly to his frightful appearance (παρουσία), to the passing away from here, to the good things (ἀγαθόν) that await the righteous (δίκαιος), and to the fire that was prepared for the devil (διάβολος) and his angels (ἄγγελος)[16] **(p. 169)** and those who obey (πείθειν) him, and to remember the word of the apostle (ἀπόστολος): "The sufferings of the present are not worth comparing to the glory that will be revealed to us."[17]

A [little word] of Apa Basil. That his [blessing] comes upon us, Amen (ἀμήν)!

14. *Hermas* 27:2.
15. Luke 17:10.
16. Matthew 25:41.
17. Romans 8:18.

Version 2, redaction A

Oxford, Clarendon Press b4, f. 110r (Flesh side)

ⲃ̣̅
ϫⲛ̅ϣⲧⲟⲣⲧⲣ̅·
ϣϣⲉ ⲟⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲧⲣⲉϥ
ϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲕⲱ ⲛ̅
ⲣⲱϥ ϩⲁϩⲧⲛ̅ⲛⲉ
ⲧⲟ̅ ⲛ̅ⲛⲟϭ ⲉ̣ⲣⲟϥ·
ⲛϥ̅ϫⲓ̈ ⲥⲙⲏ ⲉⲛⲉ
ⲧⲟ̅ ⲛ̅ⲥ̣ⲟ̣ⲫⲟ̣ⲥ ⲛϥ̅
ϫⲡⲟ ⲛⲁϥ ⲛ̅ⲟⲩⲁ
ⲅⲁⲡⲏ ⲉ̣ϩⲟⲩⲛ ⲉ̅
ⲛⲉⲧϣⲏϣ ⲛⲙ̅
ⲙⲁϥ· ⲛⲉⲧϭⲟϫⲃ̅
ⲇⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲛϥ̅ⲥⲩⲙⲃⲟⲩ
ⲗⲉⲩⲉ ⲛⲁⲩ ϩⲛ̅ⲟⲩ
ⲥⲩⲙⲃⲟⲩⲗⲓ̈ⲁ ⲉⲥ
ⲙⲉϩ ⲛⲁⲅⲁⲡⲏ·
ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲉ̅ⲧⲣⲉϥⲥⲁ
ϩⲱϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛⲉ
ϩⲃⲏⲩⲉ ⲉ̅ⲑⲟⲟⲩ ⲛ̅
ⲧⲉⲧⲥⲁⲣⲝ̅· ⲉⲧⲣⲉϥ
ϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲛⲟⲉⲓ ⲙⲉ(ⲛ)
ⲛ̅ϩⲁϩ ⲉⲣⲉⲛⲉϥϣⲁ
ϫⲉ ⲥⲟⲃⲕ̅· ⲉ̅ⲧⲙ̅ⲧⲁⲩⲟ
ϣⲁϫⲉ ϩⲛ̅ⲟⲩⲛ̅
ϣⲟⲧ ⲉϥⲙⲉϩ ⲛ̅ⲟⲣ
ⲅⲏ· ⲉ̅ⲧⲙ̅ⲣ̅ϩⲟⲩⲟ
ϩⲛ̅ϩⲉⲛϩⲟⲙⲟⲗⲓ̈ⲁ
ⲏ̅ ⲉ̅ϣⲁϫⲉ ϩⲛ̅ϩⲉⲛ
ⲡⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓ̈ⲧ·
ⲁⲩⲱ ⲉ̅ⲧⲙ̅ϭⲉ̣ⲡⲏ ⲉ̣ϥ

ⲓ̅ⲍ̣̅
ⲥⲱⲃⲉ· ⲉⲧⲣⲉϥ
ϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲕⲟⲥ
ⲙⲉⲓ̈ ϩⲛ̅ⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅
ⲣⲉϥϣⲓ̈ⲡⲉ· ⲉⲣⲉ
ⲛⲉϥⲃⲁⲗ ⲙⲉⲛ ϭⲱ
ϣⲧ̅ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ·
ⲉⲣⲉⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ
ⲇⲉ ⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲛⲁ̣ⲧ̣ⲡ̣ⲉ̣
ⲛ̅ⲛⲁⲩ ⲛⲓ̈ⲙ· ⲉ̅
ⲧⲣⲉϥⲥⲁϩⲱϥ ⲉ
ⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲣⲉϥ
ⲟⲩⲱϩⲙ̅ ⲛⲓ̈ⲙ·
ⲛϥ̅ϣⲱⲡⲉ ⲛ̅
ⲥⲧⲙⲏⲧ ⲉ̅ⲡⲁⲅⲁ
ⲑⲟⲛ· ⲛϥ̅ϣⲡ̅ϩⲓ̈
ⲥⲉ ⲉϥⲣ̅ϩⲱⲃ ϩⲛ̅
ⲛⲉϥϭⲓ̈ϫ· ⲛϥⲣ̅
ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ̅ ⲛ̅ⲧⲉϥ
ϩⲁⲏ̅ ⲛ̅ⲛⲁⲩ ⲛⲓ̈ⲙ·
ⲉϥⲣⲁϣⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲟⲉⲓ̈ϣ
ⲛⲓ̈ⲙ ϩⲛ̅ⲑⲉⲗⲡⲓ̈ⲥ
ⲙ̅ⲡⲱⲛϩ̅ ϣⲁⲉⲛⲉϩ·
ϣϣⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉ̅
ⲧⲣⲉϥϣⲗⲏⲗ ⲉ̅
ϫⲛ̣ⲱϫⲛ̅· ⲛϥ̅
ϣⲡ̣̅ϩⲙⲟⲧ ϩⲛ̅
ϩⲱⲃ ⲛⲓ̈ⲙ ⲛϥ̅ϩⲩ
ⲡⲟⲙⲟⲛⲏ ϩⲛ̅ϩⲉⲛ
ⲑⲗⲓ̈ⲯⲓ̈ⲥ· ⲛϥ̅ϣⲱ

Oxford, Clarendon Press b4, f. 110^{v} (Hair side)

ⲓ̅ⲏ̅
ⲡⲉ ⲉϥⲑⲃⲃⲓ̈ⲏⲩ ⲛ̅
ⲛⲁϩⲣⲛ̅ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓ̈ⲙ·
ⲛϥ̅ⲙⲉⲥⲧⲉ ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅
ϫⲁⲥⲓ̈ϩⲏⲧ ⲉⲙⲁⲧⲉ
ⲉⲧⲉⲣⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲥ·
ⲛϥ̅ⲛⲏⲫⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲟ̅
ⲉⲓϣ ⲛⲓ̈ⲙ ⲁⲩⲱ
ⲛϥ̅ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲡⲉϥ
ϩⲏⲧ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ϩⲛ̅
ⲙ̅ⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲧϫⲁ
ϩⲙ̅· ⲛϥ̅ⲕⲧⲟ ⲉ̅
ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛⲉϥⲃⲁⲗ
ⲉⲧⲙ̅ϭⲱϣⲧ̅ ⲉ̅
ⲡⲥⲁ ⲛ̅ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ·
ⲛϥ̅ⲱⲛϩ̅ ϩⲛ̅ⲟⲩ
ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ϫⲱⲱⲣⲉ
ϩⲛ̅ⲧⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲓ̈ⲁ·
ⲛϥ̅ⲟⲩⲱⲙ ϩⲛ̅ⲟⲩ
ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ϩⲏⲕⲉ· ⲧⲉϥ
ϩⲃ̅ⲥⲱ ⲛϥ̅ⲫⲟⲣⲉⲓ̈
ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϩⲛ̅ⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅
ϩⲏⲕⲉ· ⲛⲉϥⲥⲱ
ⲟⲩϩ ⲛⲁϥ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲛ̅ϩⲉⲛⲁϩⲟ ϩⲛ̣̅ⲧ̣ⲡⲉ
ϩⲓ̈ⲧⲛ̅ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ
ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̅
ϩⲉⲛⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲛⲁ·

ⲛϥ̅ⲁⲛⲁⲕⲣⲓ̈ⲛⲉ
ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲙ̅ⲙⲏⲏⲛⲉ
ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ
ⲙ̅ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲡⲉϩⲟ
ⲟⲩ· ⲛϥ̅ⲧⲙ̅ⲧ̣ⲁ̣ϩϥ̅
ϩⲛ̅ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̅ϩⲱⲃ
ⲛ̅ⲧⲉ̣ⲡ̣ⲉ̣ⲓ̣ⲕ̣ⲟ̣ⲥⲙⲟⲥ·
ⲛϥ̅ⲧⲙ̅ⲡⲓⲉⲣⲅⲁ
ⲍⲉ ⲛ̅ⲥ̣ⲁ̣ⲡ̣ϭⲓ̈ⲛⲣ̅
ϩⲱⲃ ⲛ̅ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ
ⲉⲧⲟ̅ ⲛ̅ⲁⲙⲉⲗⲏⲥ·
ⲛϥ̅ⲧⲙ̅ϫⲓ̈ ⲥⲃⲱ ⲉ̣
ⲛⲉⲩϩⲃⲏⲩⲉ ⲙⲛ̅
ⲛⲉⲧⲃⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ·
ⲁⲗⲗⲁ ⲛϥ̅ϣⲱⲡⲉ
ⲛ̅ⲧⲟϥ ⲉϥⲕⲏϩ
ⲉ̅ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲣⲟⲫⲏ
ⲛ̅ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲉ
ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲛϥ̅ⲣⲁ
ϣⲉ ⲙⲛ̅ⲛⲉⲧⲣ̅
ϩⲱⲃ ⲉⲧⲁⲣⲉⲧⲏ̅·
ⲛϥ̅ⲧⲙ̅ⲫⲑⲟⲛⲉⲓ̈
ⲉⲣⲟⲟⲩ· ⲛϥ̅ϣⲡ̅
ϩⲓ̈ⲥⲉ ⲙⲛ̅ⲛⲉⲛⲧⲁⲩ
ϩⲉ· ⲛϥ̅ⲣⲓ̈ⲙⲉ ⲛⲙ̅
ⲙⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲛϥ̅ⲣ̅
ϩⲏⲃⲉ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲉ

Oxford, Clarendon Press b4, f. 111r (Hair side)

ⲙⲁⲧⲉ· ⲛϥ̅ⲧⲙ̅
ⲧϭⲁⲉⲓ̈ⲟ ⲇⲉ ⲛ̅ⲛⲉ(ⲛ)
ⲧⲁⲩⲕⲧⲟⲟⲩ ⲉ
ⲃⲟⲗ ϩⲙ̅ⲡⲛⲟⲃⲉ·
ⲁⲩⲱ ⲛϥ̅ⲧⲙ̅ⲛⲉϭ
ⲛⲟⲩϭⲟⲩ· ⲉϣ
ϣⲉ ⲇⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉ̅ⲧⲙ̅
ⲧⲙⲁⲉⲓ̈ⲟϥ ⲙⲁⲩ
ⲁⲁϥ ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲥⲩⲛ
ϩⲓ̈ⲥⲧⲁ ⲙ̅ⲙⲟϥ·
ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲧⲣⲉϥϩⲟⲙⲟ
ⲗⲟⲅⲉⲓ̈ ⲛ̅ⲛⲉϥⲛⲟ
ⲃⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲙⲧⲟ ⲉ̅ⲃⲟⲗ
ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̅
ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ· ⲛϥ̅ϯ
ⲥⲃⲱ ⲛ̅ⲛⲉⲓ̈ⲁⲧⲥⲃⲱ·
ⲛϥ̅ⲥⲟⲡⲥ̅ ⲛ̅ⲛ̅ϩⲏⲧ
ϣⲏⲙ· ⲛϥ̅ⲇⲁⲓ̈ⲁ
ⲕⲟⲛⲉⲓ̈ ⲉⲛⲉⲧϣⲱ
ⲛⲉ· ⲛϥ̅ⲉⲓ̈ⲁ ⲛ̅ⲟⲩ
ⲣⲏⲧⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲟⲩ
ⲁⲁⲃ· ⲛϥ̅ϥ̅ⲓ̈ ⲙ̅
ⲡⲣⲟⲟⲩϣ ⲛ̅ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅
ⲙⲁⲓ̈ϣⲙ̅ⲙⲟ ⲙⲛ̅
ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲙⲁⲓ̈ⲥⲟⲛ·
ⲛϥ̅ⲣ̅ ⲉⲓ̈ⲣⲏⲛⲏ
ⲙⲛ̅ⲛ̅ⲣⲙ̅ⲛⲏⲓ̈ ⲛ̅
ⲧⲡⲓ̈ⲥⲧⲓ̈ⲥ·

ⲓ̅ⲑ̅
ⲛϥ̅ⲥⲁϩⲱϥ ⲉ̅ⲃⲟⲗ
ⲛ̅ⲛ̅ⲛⲟⲃⲉ ⲛ̅ⲛ̅ϩⲁⲓ̈
ⲣⲉⲧⲓ̈ⲕⲟⲥ· ⲛϥ̅
ⲱϣ ϩⲛ̅ⲛ̅ϫⲱ
ⲱⲙⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲛⲉⲛ
ⲉⲓ̈ⲟⲧⲉ ⲕⲁⲛⲱ
ⲛⲓ̈ⲍⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ
ϫⲓ̈ⲛⲣ̅ϣⲟⲣⲡ̅ ⲉ
ⲙⲁⲧⲉ· ⲛϥ̅ⲧⲙ̅
ϯϩⲧⲏϥ ⲉϫⲱⲱ
ⲙⲉ ⲛ̅ⲁⲡⲟⲅⲣⲓ̈
ⲫⲟⲛ· ⲛϥ̅ⲧⲙ̅
ϩⲟⲧϩⲧ̅ ⲉⲡⲧⲏ
ⲣϥ̅ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲟⲩⲥⲓ̈ⲁ
ⲛ̅ⲧⲉⲧⲣⲓ̈ⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩ
ⲁⲁⲃ· ⲡⲉⲓ̈ⲱⲧ ⲙⲛ̅
ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ̅ⲡⲉ
ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ·
ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉ̣ⲧ̣
ⲛⲁϫⲛⲟⲩϥ ⲉ̣ϥⲉ
ϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲩ ϩⲛ̅ⲟⲩ
ⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓ̈ⲁ· ϫⲉ̣
ⲡⲉⲓ̈ⲱⲧ ⲙⲛ̅
ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ̅ⲡⲉ
ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲟⲩⲧⲣⲓ̈ⲁⲥ ⲛ̅ϩⲟⲙⲟ
ⲟⲩⲥⲓ̈ⲟⲥ ⲧⲉ ⲉⲙⲛ̅
ⲥⲱⲛⲧ̅ ⲛ̅ϩⲏⲧⲥ̅·
ⲁⲩⲱ ϫⲉ ϣϣⲉ ⲉϫⲓ̈

Oxford, Clarendon Press b4, f. 111v (Flesh side)

ⲕ̅
ⲃⲁⲡⲧⲓ̈ⲥⲙⲁ ⲕⲁ
ⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲩ
ⲧⲁⲁⲥ ⲉ̅ⲧⲟⲟⲧⲛ̅·
ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲧⲛ̅ⲡⲓ̈ⲥ
ⲧⲉⲩⲉ ⲛ̅ⲑⲉ ⲉ̅ⲧⲟⲩ
ⲃⲁⲡⲧⲓ̈ⲍⲉ ⲙ̅ⲙⲟ(ⲛ)
ⲛ̅ϩⲏⲧⲥ̅· ⲉⲛⲧⲛ̅
ϣⲱⲡⲉ ⲉⲛⲧⲁ
ϫⲣⲏⲩ ⲉ̅ϫⲙ̅
ⲡⲇⲟⲅⲙⲁ ⲉ̅ⲧⲛ̅
ⲡⲓ̈ⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛ̅ϩⲏⲧϥ̅·
ϣ̅ϣⲉ ⲇⲉ {ⲇⲉ} ⲟⲛ ⲉ̅
ⲡⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲉ̅
ⲧⲣⲉϥⲁⲛⲁⲥⲧⲣⲉ
ⲫⲏ ϩⲛ̅ϩⲉⲛϩⲃⲏⲩⲉ
ⲉⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ· ⲛϥ̅
ⲧⲙ̅ⲣ̅ⲁ̅ⲛⲁϣ ⲉ̅
ⲡⲧⲏⲣϥ̅· ⲁⲩⲱ
ⲛ̣ϥ̅ⲧⲙ̅ⲕⲁ ⲛⲟⲩⲃ
ⲛⲁϥ ⲏ̅ ϩⲁⲧ· ⲟⲩ
ⲇⲉ ⲛϥ̅ⲧⲙ̅ϯ ⲉ̅ⲙⲏ
ⲥ̣ⲉ ⲁⲩⲱ ⲛϥ̅ⲧⲙ̅
ϯ ⲥⲟⲩⲟ ⲉ̅ϫⲛ̅ⲟⲩ
ϩⲟⲩⲟ ⲏ̅ ⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅
ⲉϣⲱⲧ ϩⲛ̅ⲟⲩ
ⲛⲉϩ ⲏ̅ ϩⲛ̅ϭⲉⲗⲁ
ⲁⲩ ⲛ̅ⲉⲓ̈ⲇⲟⲥ̣ ⲛϥ̅
ⲧⲙ̅ϫⲓ̈ ⲉⲟⲩⲱ ⲉ̅
ⲡⲧⲏⲣϥ̅ ⲛ̅ⲧⲟ
ⲟⲧϥ̅ ⲙ̅ⲡⲉⲧϥ̅
ⲛⲁϯ ⲛⲁϥ ⲉϫⲱϥ·
ⲛϥ̅ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲙⲁⲧⲉ
ⲉⲡⲥⲉⲓ̈ ⲙⲛ̅ⲡϯ
ϩⲉ ⲙⲛ̅ⲡⲉⲥⲣⲟⲙ
ⲣⲉⲙ ⲛ̅ⲛ̅ⲣⲟⲟⲩϣ
ⲛ̅ⲧⲉⲡⲃⲓ̈ⲟⲥ·
ⲛϥ̅ⲧⲙ̅ϣⲁϫⲉ ϩⲛ̅
ⲟⲩⲕⲣⲟϥ· ⲁⲩⲱ
ⲛϥ̅ⲕⲁ<ⲧⲁ>ⲗⲁⲗⲉⲓ̈·
ⲛϥ̅ⲧⲙ̅ⲡⲓ̈ⲥⲧⲉⲩⲉ
ⲉⲩϣⲁϫⲉ ϩⲛ̅ⲟⲩ
ϭⲉⲡⲏ ⲉⲩϣⲁⲛ
ϫⲟⲟϥ ⲛ̅ⲥⲁⲟⲩⲁ
ⲕⲁⲕⲱⲥ· ⲛϥ̅ⲧⲙ̅
ⲣ̅ϩⲙ̅ϩⲁⲗ ⲛ̅ⲟⲩ
ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲣⲉϥϭⲱⲛⲧ̅
ⲛ̅ⲥⲉⲧⲙ̅ⲣ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ
ⲉⲣⲟϥ ϩⲛ̅ⲟⲩⲉⲡⲓ̈
ⲑⲩⲙⲓ̈ⲁ· ⲛϥ̅ⲧⲙ̅
ⲛⲟⲩϭⲥ̅ ⲉⲡⲉⲧϩⲓ̈
ⲧⲟⲩⲱϥ ⲉ̅ⲡϫⲓ̈ⲛ
ϫⲏ· ⲛϥ̅ⲧⲙ̅ⲧⲱ
ⲱⲃⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲡⲉⲑⲟ
ⲟⲩ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̅ⲟⲩⲡⲉ
ⲑ<ⲟ>ⲟⲩ ⲛ̅ⲗⲁⲁⲩ ⲛϥ̅
ⲣ̅ϩⲛⲁϥ ⲉ̅ⲧⲣⲉⲩ
ⲥⲟϣϥ̅ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟⲥ

(p. 17) […] undisturbed. It is also necessary for him to be silent before those superior to him, to hearken to those who are wise (σοφός),[1] to have love (ἀγάπη) towards those who are equal to him, and to advise (συμβουλεύω) those inferior to him with counsel (συμβουλία) full of love (ἀγάπη). And also to depart from the wicked things of the flesh (σάρξ), to think (νοεῖν) much, but to talk little, not to utter insolently discourse full of wrath (ὀργή), not to exceed in discourses (ὁμιλία) or (ἤ) to speak vainly, and not to be quick to ∥ laugh, to be adorned (κοσμεῖν) with modesty,[2] while his eyes are looking down, his spirit (ψυχή) to think constantly about the heavenly things, to stay away from all contradiction, to be obedient to the good (ἀγαθόν), to labor working with his hands,[3] to meditate about his end constantly, rejoicing always in the hope (ἐλπίς) of eternal life. It is also necessary for him to pray without ceasing and to give thanks in every thing,[4] to be patient (ὑπομένω)

1. Proverbs 22:17.
2. 1 Timothy 2:9.
3. Ephesians 4:28.
4. 1 Thessalonians 5:18.

in tribulations (θλῖψις),[5] to be **(p. 18)** humble before everyone, to hate much pride, the one that God hates. To be sober (νήφειν) constantly and to keep his heart from defiled thoughts, to turn away his eyes so as not to look at the beauty of a body (σῶμα), to live steadfastly in continence (ἐγκράτεια), to eat in poverty and to wear (φορεῖν) his garment in poverty, to gather for himself treasures in heaven[6] through the commandments (ἐντολή) of God and charities,[7] ‖ to examine (ἀνακρίνειν) himself every day regarding the daily things, not to be entangled with anything of this world (κόσμος), not to strive (περιεργάζομαι) after the business of negligent people (ἀμελής), not to learn from the deeds of the dissolute, but to emulate instead the behavior (ἀναστροφή) of our holy fathers, to rejoice with those who practice virtue (ἀρετή) and not to envy (φθονεῖν) them, to suffer with those who have fallen, to weep with them, and to mourn much over them, **(p. 19)** not to reproach those who turned away from sin[8] and not to mock them. And (δέ) it is necessary for him not to justify himself, nor (οὐδέ) to display (συνιστάναι) himself, but (ἀλλά) to confess (ὁμολογεῖν) his sins before God and people, to admonish the undisciplined, to comfort the fainthearted, to minister (διακονεῖν) those who are sick,[9] to wash the feet of the saints, to take care of hospitality[10] and brotherly love, to make peace (εἰρήνη) with the householders of faith (πίστις),[11] ‖ to separate from the sins of the heretics (αἱρετικός), to read only from the books that our fathers canonized (κανονίζειν)[12] from the beginning and not to preoccupy himself with apocryphal (ἀπόκρυφον) books, not to inquire at all on account of the substance (οὐσία) of the holy Trinity (τριάς) – the Father, the Son, and the Holy Spirit (πνεῦμα) – but (ἀλλά) he shall say boldly (παρρησία) for those who will ask that the Father, the Son, and the Holy Spirit (πνεῦμα) are a consubstantial (ὁμοούσιος) uncreated Trinity (τριάς), and that it is necessary to receive **(p. 20)** baptism (βάπτισμα) according to (κατά) the way that it has been given to us, to believe (πιστεύειν) as we have been baptized (βαπτίζειν), to be firm over the dogma (δόγμα) in which we believe (πιστεύειν). It is also necessary for the monk (μοναχός) to live (ἀναστρέφεσθαι) in good deeds, not to swear at all, and not to possess gold or (ἤ) silver, nor to give (them) at interest, and not to give grain for profit, or commerce with oil or with any other ware (εἶδος).[13] Not to cease at all ‖ to examine himself, to keep greatly from excess, drunkenness, and the error of cares of life (βίος)[14], not to speak deceitfully and not to denounce (καταλαλεῖν)[15], not to believe (πιστεύειν) quickly an evil (κακῶς) report said about someone, not to be enslaved by anger, not to be mastered by lust (ἐπιθυμία), not to get angry at his neighbor for no reason, never to return evil for evil[16], to be willing being scorned rather than […]

5. Romans 12:12.
6. Luke 12:33.
7. The text is probably corrupt here. The version inserted in the *Apophthegmata* has a better reading: ϩⲓⲧⲛ̄ⲧⲛ̄ⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲁⲏⲧ, “by the commandment of charity.”
8. Sirach 8:5.
9. 1 Thessalonians 5:14.
10. 1 Timothy 5:10.
11. Galatians 6:10.
12. On the word ⲕⲁⲛⲱⲛⲓⲍⲉ, which is rare in Greek sources, see A. SCHILLER, ⲕⲁⲛⲱⲛ and ⲕⲁⲛⲱⲛⲓⲍⲉ in the Coptic Texts, in *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston 1950, p. 175-188.
13. Leviticus 25:37.
14. Luke 21:34.
15. James 4:11.
16. Romans 12:17.

Version 2, Redaction B

Napoli, Biblioteca Nazionale I.B.17, f. 61r

ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̇ ϩⲛ̇ⲟⲩⲙⲛⲧ̇
ⲣⲉϥϣⲓ̇ⲡⲉ·
ⲉⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲉ̇ⲣⲉ
ⲛⲉϥⲃⲁⲗ ⲡⲁϩⲧ̇ ⲉ̇ⲡⲉ
ⲥⲏⲧ· ⲉ̇ⲣⲉⲧⲉϥⲯⲩ
ⲭⲏ ⲇⲉ ϩⲛ̇ⲧ̇ⲡⲉ ⲛ̇ⲛⲁⲩ
ⲛⲓ̈ⲙ·
ⲉⲧⲣⲉϥⲥⲁϩⲱ̇ⲱϥ ⲉ̇
ⲃⲟⲗ ⲛ̇ϩⲛ̇ⲁ̇ⲛⲇⲓ̇ⲗⲟ
ⲅⲓⲁ̇· ⲛ̇ϥ̇ϣⲱⲡⲉ ⲛ̇
ⲥⲧ̇ⲙⲏⲧ ⲉ̇ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲛ·
ⲛ̣̇ϥ̇ϣⲱⲡⲉ ⲉ̇ϥϣⲉⲡ
ϩⲓ̇ⲥⲉ ⲉϥⲣ̇ϩⲱⲃ ϩⲛ̇ⲛⲉϥ
ϭⲓ̇ϫ· ⲛ̇ϥ̇ⲣ̇ ⲡ̇
ⲙⲉⲉⲩⲉ̇ ⲛ̇ⲧⲉϥϩⲁⲏ̇ ⲛ̇ϥ̇
ⲣⲁϣⲉ ⲛ̇ⲟⲩⲟ̇ⲉⲓ̇ϣ ⲛⲓ̇ⲙ
ϩⲛ̇ⲑⲉⲗⲡⲓⲥ·
ϣ̇ϣⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉ̇ⲣⲟϥ ⲉ̇ⲧ
ⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲉ̇ϥϣ̇ⲗⲏⲗ
ⲁ̇ϫⲛ̇ⲱ̇ϫⲛ̇· ⲛ̇ϥ̇
ϣⲡ̇ϩ̇ⲙⲟⲧ ϩⲛ̇ϩⲱⲃ
ⲛⲓ̇ⲙ· ⲛ̇ϥ̇ϩⲩⲡⲟ
ⲙⲓ̇ⲛⲉ ϩⲛ̇ⲧⲉⲑ̇ⲗⲓ̈ⲯⲓ̇ⲥ·
ⲛ̇ϥ̇ϣⲱⲡⲉ ⲉ̇ϥⲑⲃ̇ⲃⲓ̈
ⲏⲩ ⲛⲁϩⲣⲛ̇ⲟⲩⲟ̇ⲛ ⲛⲓ̇ⲙ·
ⲛ̇ϥ̇ϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̇ⲡⲉϥϩⲏⲧ
ϩⲛ̇ϩⲁⲣⲉϩ ⲛⲓ̇ⲙ ⲉ̇ⲃⲟⲗ
ϩⲙ̇ⲙⲉⲉⲩⲉ̇ ⲛⲓ̇ⲙ ⲉ̇ⲧ
ϫⲁϩⲙ̇·
ⲛ̇ϥ̇ⲙⲉⲥⲧⲉ ⲧ̇ⲙⲛⲧ̇
ϫⲁⲥⲓ̇ϩⲏⲧ· ⲧⲁⲓ̇ ⲉ̇ⲣⲉ
ⲡ̇ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲟⲥⲧⲉ
ⲙ̇ⲙⲟⲥ·
ⲛ̇ϥ̇ϣⲱⲡⲉ ⲉ̇ϥⲛⲏⲫⲉ
ϩⲛ̇ϩⲱⲃ ⲛⲓ̇ⲙ·
ⲛ̇ϥ̇ⲕⲧⲟ ⲛ̇ⲛⲉϥⲃⲁⲗ ⲉ̇
ⲃⲟⲗ ⲙ̇ⲡⲥⲁ ⲛ̇ⲟⲩⲥⲱ
ⲙⲁ· ⲛ̇ϥ̇ⲱ̇ⲛϩ̇
ϩⲛ̇ⲧⲉⲅ<ⲕ>ⲣⲁⲧⲓ̇ⲁ ⲛ̇ⲥⲏⲩ
ⲛⲓ̇ⲙ ϩⲛ̇ⲟⲩⲙⲛⲧ̇ϫⲱ̇

ⲧ̄ⲓ̄ⲅ̄

ⲱ̇ⲣⲉ· ⲛ̇ϥ̇ⲟⲩⲱⲙ ϩⲛ̇
ⲟⲩⲙⲛⲧ̇ϩⲏⲕⲉ· ⲛ̇ϥ̇
ⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲁϥ ⲉ̇ϩⲟⲩⲛ
ⲙ̇ⲡⲉϥⲁ̇ϩⲟ ϩⲛ̇ⲧⲡⲉ
ϩⲓ̇ⲧⲛ̇ⲧⲛ̇ⲧⲟⲗⲏ ⲛ̇ⲧ
ⲙⲛⲧ̇ⲛⲁⲏⲧ·
ⲧⲉϥϩⲃ̇ⲥⲱ ⲛ̇ϥ̇ⲫⲟⲣⲉⲓ̇
ⲙ̇ⲙⲟⲥ ϩⲛ̇ⲟⲩⲙⲛⲧ̇
ϩⲏⲕⲉ· ⲛ̇ϥ̇ⲁⲛⲁⲕ
ⲣⲓ̇ⲛⲉ ⲙ̇ⲙⲟϥ ⲙ̇ⲙⲏⲛⲉ
ⲉ̇ⲧⲃⲉ ⲛⲉⲧⲉϥⲛⲁ̣ⲁⲩ
ⲙ̇ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ·
ⲛ̇ϥ̇ⲧⲙ̇ⲧⲁϩϥ̇ ⲇⲉ ⲟⲛ
ⲙ̇ⲛ̇ⲗⲁⲁ̇ⲩ ⲛ̇ϩⲱⲃ ⲛ̇
ⲧⲉⲡ̇ⲃⲓ̇ⲟⲥ·
ⲛ̇ϥ̇ⲧⲙ̇ⲡⲓ̇ⲉ̇ⲣⲅⲁⲍⲉ ⲛ̇ⲥ̣ⲁ̣
ⲡ̇ⲃⲓ̇ⲟⲥ ⲛ̇ⲛⲁⲙⲉⲗⲏⲥ
ⲙⲛ̇ⲛⲉⲧⲃⲏⲗ ⲉ̇ⲃⲟⲗ·
ⲁ̇ⲗⲗⲁ ⲛ̇ϥ̇ⲕⲱϩ ⲛ̇ⲧⲟϥ
ⲉ̇ⲡⲃⲓ̇ⲟⲥ ⲛ̇ⲛⲉϥⲉⲓ̈ⲟ̇ⲧⲉ ⲉ̇
ⲧⲟⲩⲁ̇ⲁⲃ· ⲛ̇ϥ̇
ϣⲱⲡⲉ ⲙⲛ̇ⲛⲉⲛⲧⲁⲩ
ⲕⲁⲧⲟⲣⲑⲟⲩ ⲛ̇ⲛⲁⲣⲉ
ⲧⲏ· ⲛ̇ϥ̇ⲧⲙ̇ⲫⲑⲟ
ⲛⲓ[1] ⲉ̇ⲗⲁⲁ̇ⲩ· ⲛ̇ϥ̇
ϣⲡ̇ϩⲓ̇ⲥⲉ ⲙⲛ̇ⲛⲉⲛⲧⲁⲩ
ϩⲉ· ⲁⲩⲱ̇ ⲛ̇ϥ̇ⲣ̇ϩⲏ̇ⲃⲉ
ⲉ̇ϫⲱⲟⲩ ⲉ̇ⲙⲁⲧⲉ·
ⲛ̇ϥ̇ⲧⲙ̇ϭⲁⲉⲓ̇ⲟ̇ ⲇⲉ ⲟ̇ⲛ ⲛ̇
ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲕ̇ⲧⲟⲟⲩ ⲉ̇
ⲃⲟⲗ ⲙ̇ⲡ̇ⲛⲟⲃⲉ· ⲟⲩ
ⲇⲉ ⲛ̇ϥ̇ⲧⲙ̇ⲛⲉϭⲛⲟⲩ
ϭⲟⲩ· ϣ̇ϣⲉ ⲇⲉ
ⲟⲛ ⲉ̇ⲣⲟϥ ⲉ̇ⲧⲙ̇ⲧ̇ⲣⲉϥⲧ̇
ϭⲁⲉⲓⲟϥ ⲙⲁⲩⲁ̇ⲁϥ·
ⲁ̇ⲗⲗⲁ ⲉ̇ⲧⲣⲉϥϩⲟⲙⲟ
ⲗⲟⲅⲉⲓ̇ ⲛ̇ⲛⲉϥⲛⲟⲃⲉ ⲙ̇
ⲡ̇ⲙⲧⲟ ⲉ̇ⲃⲟⲗ ⲙ̇ⲡ̇
ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̇ⲛ̇ⲣⲱⲙⲉ·
ⲛ̇ϥ̇ϯⲥⲃⲱ ⲛ̇ⲛⲓ̇ⲁ̇ⲧⲥ̇

1. MS reads ⲛϥ̄ⲧⲙ̄ⲑⲟⲡⲟⲛⲓ.

Napoli, Biblioteca Nazionale I.B.17, f. 61v, col. A, l. 1-17

ⲧ̄ⲓ̄ⲁ̄

ⲃⲱ· ⲛ̇ϥⲥⲗ̀ⲥⲗ̀ ⲛ̇
ϩⲏⲧ ϣⲏⲙ·
ⲛ̇ϥⲇⲓⲁ̀ⲕⲟⲛⲉⲓ̀ ⲉ̀ⲛⲉⲧ
ϣⲱⲛⲉ·
ⲛ̇ϥⲉⲓⲁ̀ ⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛ̇ⲛⲉⲧⲟⲩ
ⲁⲁ̀ⲃ· ⲛ̇ϥϥⲉⲓ ⲙ̇ⲡ̇
ⲣⲟⲟⲩϣ̀ ⲛ̇ⲧ̇ⲙⲛⲧ̇ⲙⲁⲓ̀
ϣⲙ̇ⲙⲟ· ⲙⲛ̇ⲧ̇ⲙⲛⲧ̇
ⲙⲁⲓ̀ⲥⲟⲛ·
ⲛ̇ϥⲣ̇ ⲉⲓ̈ⲣⲏⲛⲏ ⲙⲛ̇ⲛⲉϥ
ⲣⲙ̇ⲛⲏⲓ̀ ϩⲛ̇ⲧ̇ⲡⲓ̀ⲥ
ⲧⲓ̀ⲥ· ⲛ̇ϥⲥⲁϩⲱ
ⲱ̀ϥ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̇ⲣⲱⲙⲉ
ⲛⲓ̀ⲙ ⲛ̇ϩ̄ⲣⲁⲓ̀ⲇⲓ̀ⲕⲟⲥ
ⲙⲛ̇ⲛⲉⲩϣⲁϫⲉ· ⲡⲉⲧ
ⲉⲓ̀ⲣⲉ ⲛ̇ⲛⲁⲓ̈ ⲟⲩⲙⲟⲛⲁ
ⲭⲟⲥ ⲡⲉ·

(p. 313) […] [to be] adorned (κοσμεῖσθαι) with modesty,[1] while his eyes are cast down, his spirit (ψυχή) to be in heaven constantly, to stay away from contradictions (ἀντιλογία), to be obedient to the good (ἀγαθόν), to be laboring working with his hands,[2] to meditate about his end, to rejoice in hope (ἐλπίς) constantly. It is also necessary for him to be praying without ceasing, to give thanks in everything,[3] to be patient (ὑπομένω) in tribulation (θλῖψις),[4] to be humble before everyone, to guard his heart with every guard from all defiled thoughts. To detest pride, the one that God detests, to be sober (νήφειν) in everything, to turn his eyes from the beauty of a body (σῶμα), to live steadfastly in continence (ἐγκράτεια) always, ‖ to eat in poverty, to gather his treasure in heaven[5] through the commandment (ἐντολή) of charity, to wear (φορεῖν) his garment in poverty, to examine (ἀνακρίνειν) himself daily on account of the things he does day by day, also not to be entangled with any affair of life (βίος), not to strive after (περιεργάζομαι) the life (βίος) of the negligent (ἀμελής) and the dissolute, but (ἀλλά) to emulate instead the life (βίος) of his holy fathers, to be with those who perform (κατορθοῦν) the virtues (ἀρετή), and not to envy (φθονεῖν) them,[6] to suffer with those who have fallen and to mourn much over them. Also, not to reproach those who turned away from sin, nor (οὐδέ) to mock

1. 1 Timothy 2:9.
2. Ephesians 4:28.
3. 1 Thessalonians 5:18.
4. Romans 12:12.
5. Luke 12:33.
6. I consider ⲉⲗⲁⲁⲩ the Fayyumic form of the preposition ⲉⲣⲟ⸗.

them.[7] It is also necessary for him not to blame[8] himself, but (ἀλλά) to confess (ὁμολογεῖν) his sins before God and people. To admonish the undisciplined, **(p. 314)** to comfort the fainthearted, to minister (διακονεῖν) those who are sick,[9] to wash the feet of the saints, to take care of hospitality[10] and brotherly love, to make peace (εἰρήνη) with his householders in faith (πίστις),[11] to separate from all heretics (αἱρετικός) and their words. The one who does these is a monk (μοναχός).

7. Sirach 8:5.
8. ⲧ̇ϭⲗⲉⲓⲟϥ seems to be a corruption of ⲧⲙⲁⲉⲓ̈ⲟϥ, which rightly translates δικαιοῦν in Clarendon Press b4, f. 111r, col. A, l. 8.
9. 1 Thessalonians 5:14.
10. 1 Timothy 5:10.
11. Galatians 6:10.

Appendix
The Armenian version of *De ascetica disciplina*
(= *Vitae Patrum*, II, p. 607-609)

The Armenian version of *De ascetica disciplina* was edited in the second volume of the *Vitae Patrum*, p. 607-609. Additionally, the text is preserved in at least a couple of manuscripts of the Maštocʻ Matenadaran, both incomplete: Matenadaran, 640, f. 4r-v; a paper codex written in *bolorgir* letters dating from 1297; Matenadaran, 786, f. 140v; a twelfth-century paper codex written in *bolorgir* letters.[1]

Unlike the other versions of *De ascetica disciplina*, which are invariably attributed to Basil of Caesarea, the Armenian bears the title "Precepts of the Holy Fathers." The age of the translation cannot be determined, but it must have been done prior to the 12th century, the period from which dates the second manuscript listed above.

The Armenian version was undoubtedly translated from Greek. The translation is accurate and generally follows the vulgate text of *De ascetica disciplina* available in the majority of Greek manuscripts. This may suggest that it is not as early as the Coptic and Latin, which are arguably ancient (5th or 6th century) and are based on a lost Greek recension. The text below follows the Mechitarist edition with some minor orthographic modifications.

Պատուէրք սուրբ հարցն

Փութացարո՛ւք, մենակեա՛ցք, մի՛ ինչ յանցանել, զի մի՛ զբնակիցն ձեր զաստուած թշնամանէք և հալածիցէք ի հոգւոց ձերոց: Պարտ է միայնակեցին անստացուած կեանս ստանալ, հոգւոյ և մարմնոյ զխաղաղութիւն և զպարկեշտութիւն անձին, ձայն չափաւոր և բանս կարգաւորս, կերակուր և ըմպելիս անխռով և հանդարտաբար. առաջի երիցանց՝ լռութիւն, առաջի իմաստնոց՝ լսողութիւն, առ ընկերակիցս՝ սէր, առ կրսերագոյնս՝ խրատ բարի, ի ժանտացն և ի մարմնեղինաց և ի չարախնդրաց հեռանալ. յոլով իմանալ, և սակաւ ճառել. մի՛ յանդգնել բանիւք, մի՛ շատախօս լինել, մի՛ պատրաստ լինել ի ծաղր. պատկառանօք զարդարել, ի վայր ունել զակն, և ի վեր զխորհուրդս. մի՛ հակառակող լինել, այլ հնազանդ. աշխատել ձեռօք, յիշել հանապազ զկատարածն, յուսով խնդալ, անդադար աղօթս առնել, յամենայնի գոհանալ, նեղութեանց համբերել, ամենեցուն խոնարհել, ատել զամբարտաւանութիւն. մի՛ սնափառ լինել, պահել զսիրտն ի չար խորհրդոց, դարձուցանել զակն յօտար գեղեցկութեանց և պահել ի չարէ: Զաղքատութիւն կցորդակից ունել, զպարկեշտ զգեստ զանձել պատուիրանաւն յերկինս, զանձն դատել վասն խորհրդոց և վասն գործոց օր ըստ օրէ: Մի՛ շաղապատել յաշխարհիս շատախօսութիւն, մի՛ քննել զպղերգացն զկեանս, այլ միայն նախանձել ընդ սրբոց հարցն վարս: Ուրախակից լինել որք ուղղութեամբ վարիցին, և մի՛ չարակնել. վշտակից լինել վշտացելոց, մի՛ դատապարտել և մի՛ թշնամանել զայն որ դարձեալ իցէ ի մեղաց: Մի՛ երբէք արդարացուցաներ զքեզ, այլ քան զամենեսեան մեղաւոր առաջի Աստուծոյ և մարդկան խոստովանեա զքեզ: Խրատեա զանկարգսն, մխիթարեա զնեղասիրտսն, սպասաւոր լեր հիւանդաց, զոտս սրբոցն լուա, եղբայրսիրութեան և օտարասիրութեան

1. Both manuscripts are described in O. Ēganyan, *Մայր ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, Erevan 2007, p. 161-162, 721.

հոգ տար, ընդ ընտանի հաւատացելսն խաղաղութեամբ կեաց, ի հերձուածողաց ի բաց դարձիր, զկտակարանս սուրբս ընթերցիր, որ ի ծածուկն են՝ մի՛ ամենևին հայիր ի նոսա. վասն Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ մի՛ ընդ խնդիրս ինչ անկանիր, այլ անստեղծ և միասնական Երրորդութիւն համարձակութեամբ ասել և իմանալ. և որք հարցանեն, ասել՝ եթէ մկրտեցարուք որպէս ընկալայքն, հաւատալ որպէս մկրտիմք, փառաւորել որպէս հաւատացաքն: Ի գործսն բարիս ընթանալ. մի՛ երդնուլ ամենևին, մի՛ տալ զարծաթ ի վարձու, և ցորեան և գինի և ձէթ բազմացուցանել մի՛ տալ ումեք, և արգելուլ զրաւական, յարբեցութենէ և ի ցնորմանց և ի հոգոց աշխարհականաց ի բաց որոշել: Նենգութեամբ մի չարախօսել և ախորժելով լսել չարախօսաց. մի՛ վաղվաղակի հաւատալ վասն ուրուք, և մի՛ բռնաբարիլ ի բարկութենէն, և մի՛ յաղթիլ ի ցանկութենէ, և մի ընդ վայր բարկանալ մերձաւորին: Մի ոխակալ լինիր ընդ ումեք, մի՛ չարի չար հատուցաներ, մանաւանդ եթէ չարախօսիլ քան թէ չարախօսել, հարկանիլ քան թէ հարկանել. զրկիլ քան թէ զրկել, տալ քան թէ առնուլ, անիրաւիլ քան թէ անիրաւել: Եւ քան զամենայն ինչ պարտ է միայնակեցին ժուժկալ լինել ի պատահմանէ կանանց և ի գինեբբուաց, վասն զի կանայք և գինի զիմաստունս զայթակղեցուցանեն: Ուղղել ըստ զօրութեան իւրոյ զպատուիրանս. մի՛ ձանձրանալ, այլ զվարձն և զգովութիւն յաստուծոյ ակն ունել և զյաւիտենական կենացն վայելչութիւն. յամենայն ժամ առաջի աչաց ունել զբանն Դաւթայ՝ թէ տեսանէի զտէր առաջի իմ յամենայն ժամ: Եւ որպէս զորդի յամենայն սրտէ և ի զօրութենէ և ի մտաց սիրել զաստուած, և իբրև զծառայ զարհուրել և երկնչել, երկիւղիւ և դողութեամբ զփրկութիւն գործել, հոգւով ջեռնուլ. զգենուլ հանապազ պարտ է զզրահսն հաւատոց, և ընթանալ ոչ յաներևոյթսն և կռուել ոչ զօդ հարկանելով, և պատերազմել ընդ թշնամւոյն տկար մարմնովս և աղքատ հոգւով, և զամենայն ինչ կարգաւորութեամբ վարել. անարգ զինքն ասել և հանոյ լինել ահաւորին աստուծոյ: Եւ մի՛ ինչ հպարտութեամբ և սնափառութեամբ գործել, այլ զամենայն ինչ վասն աստուծոյ և ըստ նորա կամացն առնել. զի աստուած ցրուեսցէ զոսկերս մարդահաճոյից: Մի՛ պարծիր ամենևին, և մի՛ զգովութիւնս վասն քո ասեր, և մի՛ թէ այլ ոք վասն քո զգովութիւն ասիցէ՝ ախորժելով լսեր. ի ծածուկ ամենևին ծառայել Աստուծոյ, և մի՛ մարդկան երևեցուցանել, այլ միայն ի տեառնէ խնդրել զգովութիւն. զահաւոր և զփառաւորեալ զգալուստ նորա զմտաւ ածել և զփոփոխումն յաշխարհէս և զպատրաստեալ բարիս աստուծոյ արդարոցն, նոյնպէս և զպատրաստեալ հուրն սատանայի և հրեշտակացն իւրոց: Եւ յայսմ ամենայնի յիշելով զառաքելական բանն՝ եթէ ոչ են արժանի չարչարանք ժամանակիս այսորիկ հանդերձելոց փառացն, որ յայտնելոց է ի մեզ: Եւ ընդ Դաւթայ մարգարէի ասել. ոյք պահեն զպատուիրանս աստուծոյ, հատուցումն բազում և վարձք սաստիկ և պսակ արդարութեան, զգեստ անապական, յաւիտենական բնակութիւնս, կեանք անվախճան, խնդութիւն անպատմելի, օթևան անհասանելի առ հօր ի յերկինս, երևումն դիմաց առ դէմս, ընդ հրեշտակս պարել, ընդ հարս և ընդ հայրապետս, ընդ մարգարէս և ընդ առաքեալս, ընդ մարտիրոս և ընդ աւետարանիչս, ընդ խոստովանողս և ընդ եպիսկոպոսս, և որ ի սկզբանէ հանոյ եղեն՝ ընդ նոսա փութացարուք լինել, և աղօթս արասցուք շնորհօքն Քրիստոսի. և նմա փառք յաւիտեանս. ամէն:

Precepts of the Holy Fathers

Hasten, solitary, do not sin, do not offend the God consubstantial with you and do not expel (him) from you.

It is necessary to the hermit to have a life without possessions, quietude of spirit and body, and a modest bearing, a moderate voice and a well-disciplined speech, to

be undisturbed and quiet about food and drink. To keep silence before the priests, to listen before the wise,[1] to have love for his companions, to discipline well his inferiors, to depart from the wicked, the carnal, and the ones seeking for evil. To think much and speak little. Not to be daring in speech, not to be loquacious, not to be swift to mockery. To be adorned with modesty,[2] to keep the eyes downward, and the thoughts upward. Not to be contentious, but obedient. To work with the hands,[3] to always remember the end-times, to rejoice in hope, to pray without ceasing, to give thanks in every thing,[4] to be patient in tribulations,[5] to be humble before everyone, to detest pride. Not to be vainglorious, to keep the heart from evil thoughts, to turn the eye from foreign beauty and restrain from evil. To partake in poverty, to clothe modestly, to gather treasure in heaven[6] through the commandment. To examine himself regarding his thoughts and deeds day by day. Not to be entangled in the idle talk of the world, not to examine the lives of those who are careless, but to emulate only the way of life of the holy fathers. To rejoice with those who live righteously and not to envy them. To be compassionate with those who grieve and not to condemn them, and not to reproach the one who turned away from sins.[7]

Never justify yourself, but more than others you should confess in front of God and people to be a sinner. Advise the disordered ones, comfort the faint-hearted, serve those who are sick,[8] wash the feet of the saints, take care of brotherly love and hospitality,[9] and be at peace with the believers of the household.[10] Turn away from heretics, read the holy Testaments; as for the apocrypha, do not look into them at all. Do not dispute about of the Father, the Son, and the Holy Spirit, but speak with courage about the uncreated and consubstantial Trinity. And say to those who asked, "Let us be baptized as we received, believe as we are baptized, glorify as we believed."

(It is necessary) to progress in the good deeds, not to swear at all, not to give money for interest, and not to give someone corn, wine, and oil to multiply it,[11] to refrain from pledge, drunkenness, frenzy, and secular cares.[12] Not to slander deceitfully, and not to listen to slander with pleasure,[13] not to believe quickly (slander) against someone, not to be mastered by wrath, not to be overcome by desire, and not to get angry against a neighbor in vain. Do not become spiteful against someone, nor repay evil for evil,[14] better to be defamed rather than to defame, to be smitten

1. Proverbs 22:17.
2. 1 Timothy 2:9.
3. Ephesians 4:28.
4. 1 Thessalonians 5:18.
5. Romans 12:12.
6. Luke 12:33.
7. Sirach 8:5.
8. 1 Thessalonians 5:14.
9. 1 Timothy 5:10.
10. Galatians 6:10.
11. Leviticus 25:37.
12. Luke 21:34.
13. *Hermas* 27:2.
14. Romans 12:17.

rather than to smite, to be deprived rather than to deprive, to give rather than to take, to be oppressed rather than to oppress.

And above all, it is necessary to the hermit to be abstinent from encounter with women and from drunkenness – because women and wine cause the wise to stumble[15] –, to straighten as much as possible by the commandments, not to become exhausted, but to expect reward and praise from God and the splendor of eternal life. Always to keep in sight the word of David, saying: "I have always seen the Lord before me."[16] And to love God as a son with the whole heart, strength, and mind,[17] and as a servant to be terrified and to fear (him), to work out his salvation with fear and trembling,[18] to be fervent in spirit.[19] He always ought to put on the armor of faith, not to run toward invisible things, not to fight smiting the air,[20] but to make war against the enemy with a weak body and a poor spirit, and to arrange everything in order. To despise himself and to be pleasing to the awesome God, and not to act with pride and vainglory,[21] but to do all things for God and on account of his will, "for God will scatter the bones of the flatterers."[22] By no means to boast, do not speak your own praise, and do not be pleased to listen to praise about you spoken by another. To serve God secretly, and not in order to display to people, but to seek praise only from the Lord. To think about his frightful and glorious coming, and the passing away of this world, and about the good things prepared by God for the righteous, and likewise about the fire prepared for the devil and his angels.[23] And in all this, remembering the apostolic word: "The torments of this time are not worthy (to be compared) with the glory that will be revealed to us."[24] And say with David the prophet: "for those who keep the commandments of God, there is a great retribution and a strong reward,"[25] and a crown of righteousness, incorruptible garment, everlasting dwelling, endless life, ineffable joy, unreachable abode with the Father in heaven, appearance face to face, dance with the angels, with the fathers, and with the patriarchs, with the prophets and with the apostles, with the martyrs and with the evangelists, with the confessors and with the bishops, and with all those that were pleasing from the beginning. Among these let us eagerly be, and let us pray by the grace of Christ, to him be glory forever. Amen.

Alin SUCIU
Göttingen Academy

15. Sirach 19:2.
16. Psalm 15:8.
17. Luke 10:27.
18. Philippians 2:12.
19. Romans 12:11.
20. 1 Corinthians 9:26.
21. Philippians 2:3.
22. Psalm 52:6.
23. Matthew 25:41.
24. Romans 8:18.
25. Psalm 18:12.

EMPEROR THEOPHILOS AND THEOPHOBOS IN THREE TENTH-CENTURY CHRONICLES: DISCOVERING THE "COMMON SOURCE"*

Constantin ZUCKERMAN

This study has been triggered by a coincidence. Just as I was about to teach a seminar on the reign of Emperor Theophilos, a book by Juan Signes Codoñer (hereafter JSC) came out, bearing on the same subject.[1] A fruit of many years of research on the Second Iconoclasm period in the tenth-century chronicles, notably in *Theophanes Continuatus*,[2] JSC's monograph goes beyond the chronological limits of Theophilos' reign. It looks at length at the reigns of Leo V and Michael II (at which we will only glance here), as well as at Thomas' rebellion (to which I dedicate a separate study). But beyond the event-driven history, this book prompts me to raise a central methodological issue that the author views as basically closed. I wish to take a fresh look at the much-debated relationship of three Byzantine chronicles for the reign of Theophilos that share textual links. This textual study leads to a re-examination of some historical topics raised by JSC.

* I gratefully acknowledge the benefit of many constructive comments from the participants of my seminar at the École pratique des hautes études, in particular René Bondoux and Jean-Pierre Grélois; Clive Sweeting was of great help improving my English.

1. J. SIGNES CODOÑER, *The Emperor Theophilos and the East, 829-842. Court and Frontier in Byzantium during the Last Phase of Iconoclasm* (Birmingham Byzantine and Ottoman Studies 13), Farnham 2014. The present paper replaces the review of this book that I owe to the editors of the *REB*.

2. IDEM, *El período del segundo iconoclasmo en* Theophanes continuatus*: análisis y comentario de los tres primeros libros de la crónica*, Amsterdam 1995.

Revue des Études Byzantines 75, 2017, p. 101-150. doi : 10.2143/REB.75.0.3251289

I. – A brief *status quaestionis*

Four tenth-century chronicles narrate the events of Theophilos' reign. The prefaces of the two earlier ones reveal their origin: both were commissioned by Emperor Constantine VII Porphyrogennetos. One is commonly attributed to Joseph Genesios.[3] The other is known as the Continuer of Theophanes (*Theophanes Continuatus*); its critical edition has been published – by JSC himself together with Jeffrey M. Featherstone – just in time to contribute to the debate.[4] I keep the traditional nomenclature of these chronicles without going into the question of authorship.[5] Extensive parallel sequences in the two texts show that they are closely related. The third chronicle composed after – probably shortly after – Constantine VII's death in 959, represents a distinct tradition and will concern us only in passing; it goes under the name of Symeon the Logothete.[6] Finally, the fourth chronicle, probably composed early in the reign of Basil II, combines the two traditions: based on the chronicle of Symeon the Logothete, it also integrates passages textually related to the two first-named chronicles. Partly published (posthumously) by François Combefis under the name of Symeon the Logothete, dubbed nowadays Pseudo-Symeon, the text is best available in the Bonn reprint of the first edition.[7] I have collated the passages quoted with the only manuscript of the chronicle, Paris, BnF, gr. 1712, and noted some discrepancies with the printed text.

3. Iosephus Genesius, *Regum libri quattuor*, ed. A. Lesmueller-Werner and I. Turn (CFHB 14), Berlin-New York 1978, quoted below as Genesios with reference to book, chapter, and lines (the line numbers relate neither to book nor to chapter).

4. *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur libri I-IV*, ed. and trad. J. M. Featherstone and J. Signes Codoñer (CFHB 53), Boston-Berlin 2015, quoted below as *Theoph. Cont.* with reference to book, chapter, and lines. The original compendium also comprised a fifth book, edited with an English translation by I. Ševčenko, *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii imperatoris amplectitur* (CFHB 42), Boston-Berlin 2011. My remarks on *Theophanes Continuatus* only concern the first five books, excluding the present Book VI.

5. See lately W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, Basingstoke 2013, p. 180-190, supporting the contested authorship of Joseph Genesios and the identification of the Continuer as Theodore Daphnopates.

6. Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon*, ed. S. Wahlgren (CFHB 44/1), Berlin-New York 2006, quoted below as Symeon the Logothete with reference to book, chapter, and lines.

7. *Theophanes Continuatus, etc.*, ed. I. Bekker (CSHB), Bonn 1828, p. 603-760, quoted below as Pseudo-Symeon with reference to the page; cf. W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, quoted n. 5, p. 221, on the date. My remarks on Pseudo-Symeon concern only the reigns of Leo V, Michael II and Theophilos.

Scholars have focused much attention on the first two chronicles, intrigued by their evasive proximity and their parallelism so striking yet so difficult to define. In his over a quarter of a century old appraisal of the state of research, Jakov N. Ljubarskij pointed out that, in explaining this parallelism, "jetzt faktisch alle denkbaren Varianten ausgeschöpft sind."[8] He meant by this that scholars had considered both Genesios as the source of *Theophanes Continuatus* (initially the most frequent assumption) and vice versa (at least for Book V of the compendium, comprising the *Life of Basil I*), while the remaining option, that of a common source, had also had quite a few supporters. Ljubarskij himself has resolutely championed the third option, showing notably that the numerous parallel passages practically never display textual coincidence of more than two continuous words.

As Jeffrey M. Featherstone and JSC have recently pointed out, "after Ljubarskij no one questioned the dependence of Genesius and Text I [meaning Books I-IV of *Theoph. Cont.*, CZ] on the *CS [common source, CZ]." However, as the two authors attest, JSC "further suggested that the *CS was not a chronicle, as argued by Ljubarskij and others before him, but rather a dossier of manuscript quires with excerpts compiled from various sources for the compilation of a chronicle."[9] Jakov N. Ljubarskij himself greeted this vision of the common source – going back to its description by Henri Grégoire as "un amas confus de fiches et d'*excerpta*"[10] – with open skepticism.[11] More recently, the idea of a "hypothetical 'dossier' of loose notes" has been sharply contested by Warren Treadgold, who pointed out that "such 'dossiers' seem to have been unknown in Byzantium," and justly observed that, given the high cost of writing materials, "if a Byzantine went to the trouble and expense of combining historical material from several sources

8. J. N. LJUBARSKIJ, Theophanes Continuatus und Genesios. Das Problem einer gemeinsamen Quelle, *BS* 48, 1987, p. 12-27, see p. 12.

9. *Theoph. Cont.*, p. 11*-12*, cf. the stemma, p. *28: from a "common source I" derive "Genesius" and "common source II," while the latter begets "Th. Cont. I-IV". One can hardly label as "common" a source that generates, in the latter case, only one descendant, but we grasp the idea that the initial collection of excerpts, available to Genesios, was expanded with more such material for the benefit of the Continuer.

10. H. GRÉGOIRE, Manuel et Théophobe ou la concurrence de deux monastères, *Byz.* 9, 1934, p. 183-204, on p. 202; cf. his emphatic statement that "l'ancienne théorie, d'après laquelle Génésius serait la source du Continuateur est aussi absurde qu'elle est encore répandue" (p. 185 n. 1).

11. J. N. LJUBARSKIJ, review of SIGNES CODOÑER, *El período*, quoted n. 2, *BZ* 90, 1997, p. 162-163. In fact, Ljubarskij himself considered and rejected the possibility that the common source was not a chronicle but "eine Art Sammlung von vorbereiteten Materialien aus verschiedenen Quellen darstellte" (J. N. LJUBARSKIJ, Theophanes Continuatus, quoted n. 8, p. 24).

on parchment, he called it a chronicle."[12] May I add that this is a reason why I have rejected the vision – this time supported by Treadgold! – of the piles of excerpts allegedly compiled by George the Synkellos and bequeathed to Theophanes the Chronicler.[13]

In the same study published in two versions in 2013,[14] Warren Treadgold argued at length for identifying the common source of Genesios and the Continuer of Theophanes as the lost chronicle composed in the early 920's by Nicetas David the Paphlagonian, and claimed that the latter was also used independently by the compiler of the chronicle of Pseudo-Symeon. The idea that this lost chronicle was an important source of Pseudo-Symeon goes back to the study by Athanasios Ph. Markopoulos,[15] but Treadgold includes in his analysis the two "Constantinian" chronicles as well, and also provides a useful list of parallel passages in all three chronicles drawn by their respective authors from the common source.[16] Treadgold's attribution of the lost common source appears to me convincing, yet I should make it clear that it has no bearing on the arguments developed below. My aim consists in exploring the three chroniclers' respective ways of work through graphic comparison of the parallel passages. Such a collation, rich in literary and historical implications, should speak for itself, independently of the name that we attach to one or the other of the sources involved.

It would hardly escape a specialist that if Warren Treadgold's appraisal is confirmed on the textual level, the current near-unanimous appreciation of Pseudo-Symeon's compilation will need to be revised. While the idea of a common source has been formulated before,[17] the prevailing view, as promoted in the influential study by Patricia Karlin-Hayter, is less flattering for

12. W. Treadgold, The Lost *Secret History* of Nicetas the Paphlagonian, in F. Curta and B.-P. Maleon (eds.), *The Steppe Lands and the World beyond Them. Studies in Honor of Victor Spinei on His 70th Birthday*, Iași 2013, p. 645-676, see p. 666-667.

13. C. Zuckerman, Theophanes the Confessor and Theophanes the Chronicler, or, A Story of Square Brackets, in M. Jankowiak and F. Montinaro (eds.), *Studies in Theophanes* (Travaux et Mémoires 19), Paris 2015, p. 31-52.

14. The author states that the article (quoted n. 12, see p. 645 n. 1) "has been adapted with various changes and additions from Treadgold, *The Middle Byzantine Historians* (Basingstoke, 2013), especially p. 134-52." I refer below to the article as the more accomplished expression of the author's views, but most of its content can also be found in the monograph in a similar form.

15. A. Ph. Markopoulos, *Ἡ Χρονογραφία τοῦ Ψευδοσυμεὼν καὶ οἱ πηγές της*, Ioannina 1978, p. 163-170, attributes to this source the anti-Photian passages in Pseudo-Symeon, while adhering to the traditional view that Genesios and the Continuer of Theophanes were also used by Pseudo-Symeon as sources (p. 150).

16. W. Treadgold, The Lost *Secret History*, quoted n. 12, esp. p. 665-666, with n. 64.

17. A. P. Každan, Из истории византийской хронографии x в. 1, О составе так называемой "Хроники Продолжателя Феофана", *VV* 19, 1961, p. 76-96, see p. 79.

Pseudo-Symeon. Karlin-Hayter speaks of a compiler "qui greffe sur Log B [rédaction B de la chronique de Syméon Logothète, CZ] des développements qui tantôt reproduisent servilement THc [Théophane Continué, CZ], tantôt se rapprochent de Génésios, parfois sous des formes particulièrement accusées"; she describes "un copiste servile qui, après avoir classé ses documents avec plus ou moins de bonheur, se contentait de les reproduire."[18] The appreciation of Pseudo-Symeon as a compiler lacking literary ambitions is very true. Striking word-for-word coincidences between his text and each of the two "Constantinian" chronicles will be shown below. Yet, I hope to convince the reader that Pseudo-Symeon copies neither Genesios nor the Continuer of Theophanes.

Pseudo-Symeon's image as a compiler of sources that are mostly preserved made his chronicle unappealing for the historians: it is practically never cited by JSC. Recognizing Pseudo-Symeon's direct access to the common source would enhance the historical value of his chronicle. This said, we also need to recognize that this chronicler only made a limited use of the source he shared with Genesios and the Continuer, deriving the main bulk of his data from the chronicle of Symeon the Logothete or, for the early ninth century, from *Scriptor Incertus*. This makes all the more significant the other lesson of the collation proposed below. The comparison of three parallel texts drawn from a single source provides new insights into the working methods both of Genesios and the Continuer, as well as the key to understanding the relationship between the two chronicles. The historical implications of this new understanding are vast.

My textual analysis first focuses on passages in the three chronicles that relate to the origins of Theophobos the Persian. This colorful figure of Theophilos' reign features prominently in JSC's monograph and thus makes a convenient case study. A couple more of passages, relating to Empress Theodora and to the events that preceded the assassination of Emperor Leo V, complete the textual sample, enhancing our perception of the chroniclers' approach to their common source. Remarks on the historical figure of Theophobos conclude this study, so that its textual and historical facets may contribute each in its way to a better knowledge of ninth-century Byzantium.

18. P. Karlin-Hayter, Études sur les deux histoires du règne de Michel III, *Byz*. 41, 1971, p. 452-496, see p. 457 and 459 for the quotes; I should point out that this appraisal is mostly based on Pseudo-Symeon's treatment of the reign of Michael III, while my analysis applies, as stated, to the previous three reigns. Cf. G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, I, Berlin 1958², p. 501, and H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, Munich 1978, p. 355, for the common view of *Theophanes Continuatus* as one of Pseudo-Symeon's main sources.

II. – On the origins of Theophobos

Theophobos (*PmbZ,* nos. 8237-8238) is variously described in Byzantine sources as a Persian who sought refuge with Emperor Theophilos or as a Byzantium-born scion of royal Persian lineage raised at Theophilos' court. Whatever his antecedents, Theophobos was a historical figure, as shown by two seals featuring him as *patrikios* or as ἐξουσιαστής of the Persians, thus also attesting his Persian connection. The historical Theophobos, however, will occupy us in the final chapter. The focus of this chapter is philological. Here various traditions about Theophobos' origins, some of dubious historical value, will be examined for indications concerning the textual relation of sources, in which they are transmitted.

The four tenth-century chronicles show interest in Theophobos to very different degrees. He appears as the pillar of Theophilos' reign in Genesios, who places his story at the beginning of Book III dedicated to Theophilos and allocates nearly a quarter of the book to episodes related to Theophobos. In the parallel Book III of the Continuer of Theophanes his position is prominent though less conspicuous. By way of contrast, Symeon the Logothete dedicates to Theophobos only a few lines. Pseudo-Symeon, as often the case, combines Symeon's text with textual elements that relate to Genesios and the Continuer.

We may start by juxtaposing Symeon's version and its adaptation in Pseudo-Symeon:

Symeon the Logothete, p. 218.

8. Τούτῳ τῷ Θεοφίλῳ προσέφυγε Θεόφοβος ὁ Πέρσης ἅμα τῷ πατρὶ αὐτοῦ μετὰ Περσῶν χιλιάδων δεκατεσσάρων, οὓς διένειμεν οὗτος ἐν τοῖς θέμασι κατασκηνώσας καὶ εἰς τούρμας ἀποκαταστήσας, αἳ μέχρι τοῦ νῦν λέγονται τοῦρμαι Περσῶν.
αὐτὸν δὲ τὸν Θεόφοβον εἰς ἀδελφὴν Θεοδώρας αὐγούστης γαμβρὸν εἰσεποιήσατο.

With this Theophilos, Theophobos the Persian, together with his father, took refuge with 14,000 Persians, whom [Theophilos] distributed in the *themata*, having provided them with lodging and re-established as military units, which are called until now Persian units.
As for Theophobos himself, he adopted him as a brother-in-law through Augusta Theodora's sister.

Pseudo-Symeon, p. 625-626.

3. ᾧ β′ τούτου ἔτει προσέφυγε Θεόφοβος ὁ Πέρσης Ῥωμαίοις, ἅμα τῷ πατρὶ αὐτοῦ μετὰ Περσῶν χιλιάδας ιδ′, οὓς καὶ διένειμεν ἐν τοῖς θέμασι κατασκηνώσας καὶ τούρμας ἀποκαταστήσας.

αὐτὸν δὲ τὸν Θεόφοβον εἰς ἀδελφὴν Θεοδώρας Αὐγούστης γαμβρὸν ἐποιήσατο τρόπῳ τοιῷδε.

In his second year, Theophobos the Persian, together with his father, took refuge with the Romans with 14,000 Persians, whom [Theophilos] distributed in the *themata*, having provided them with lodging and re-established military units.
As for Theophobos himself, he made him a brother-in-law through Augusta Theodora's sister in the following manner.

Pseudo-Symeon, as his habit, creates an artificial date for the flight of "Theophobos the Persian" and his father to Emperor Theophilos.[19] He omits the phrase about the Persian units being called so "till now," no doubt because no units of this name existed at his time. At the end of the last sentence describing Theophobos' marriage, he adds the words τρόπῳ τοιῷδε ("in the following manner"), thus creating a link between the story he copies from Symeon and the content introduced from a different source. Otherwise, Pseudo-Symeon is true to his image of a pedestrian compiler, who does not ambition stylistic rewriting.

While Symeon the Logothete delivers only one version of Theophobos' arrival at Byzantium, Genesios and the Continuer of Theophanes on the one hand, and Pseudo-Symeon on the other, have each two alternative stories to tell. There is much parallelism between the latter traditions, with the second story in Pseudo-Symeon resembling in particular the second version in Genesios and the Continuer. The discrepancies – not only between Pseudo-Symeon and the other two chronicles, but also between Genesios and the Continuer – are also striking and deserve to be studied.

The parallel passages differ considerably in length: while Pseudo-Symeon is concise, the Continuer is long and Genesios excruciatingly profuse. Nevertheless, I juxtapose them in parallel columns in full, so that the reader can make his own comparison. Unlike the chronicle of Pseudo-Symeon, those by Genesios and the Continuer are available in excellent modern translations, by Anthony Kaldellis, and by Jeffrey M. Featherstone and Juan Signes Codoñer, respectively.[20] I reproduce these translations with adaptations mostly aimed at enhancing the parallelism between the texts. The cases of significant divergencies in interpretation between the translators and myself are indicated in the notes.

19. On Pseudo-Symeon's fallacious habit of creating artificial dates, see most recently W. Treadgold, *Middle Byzantine Historians*, quoted n. 5, p. 220-221, with references.

20. A. Kaldellis, *Genesios, On the Reigns of the Emperors: Translation, and Commentary* (Byzantina Australiensia 11), Canberra 1998; *Theoph. Cont.*, quoted n. 4.

GENESIOS III, 3-4, p. 37^{25}-40^{14}

13. (…) ἐξείθιστο δὲ τοῖς Πέρσαις τοὺς ἑαυτῶν βασιλέας ἐκ βασιλείου φυλῆς ὑπέχειν ἀνάρρησιν· ἀλλὰ πολέμοις ἐν ἐπαλλήλοις καὶ ταῖς τῶν ἐξ ὁμογενῶν ἄλλαις ἐπαγωγαῖς κατὰ τὴν πατρίδα παντελῶς τῆς βασιλικῆς σειρᾶς ἐκλιπούσης, ἐν ἀμηχανίᾳ τε περὶ τούτου διατιθεμένων καὶ δι᾽ ἐρεύνης ἐμμεριμνώντων, παρά τινος ἐδηλοποιήθη αὐτοῖς τῶν ποτε ὑπηρετησαμένων τινὶ τῶν κατὰ βασιλικοῦ γένους συνάφειαν πολλαχῶς εἰς πρεσβείαν ἡκόντων Κωνσταντίνου τῇ πόλει, ἐκεῖσέ γε τὸν εἰς ζήτησιν εὑρηκέναι, εἰ καὶ μὴ ἐκ νομίμων γάμων, ἀλλ᾽ ὅμως γεννηθέντα τοῦ πρέσβεως. ὅθεν παρεισδύντων αὐτῇ τῶν περὶ τούτου διατεταγμένων κρύφα καταστοχάσασθαι, καὶ ἀναγνωρισάντων τὸν νεανίαν (συγκατῴκει γὰρ τῇ τεκούσῃ ἐν ταῖς κατὰ τὴν Ὀξείαν διατριβαῖς, αἳ τοῦ Βοοσπόρου καὶ τοῦ Κέρως Βύζης, θυγατρὸς Βύζαντος, ἀντικρὺ τούτου καὶ ἄνωθεν καθεστήκασιν) οὐκ ἐκ τῶν ἐκτὸς μόνον κατὰ συμβεβηκὸς εἰκασμάτων, ἀλλὰ μὴν καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν ἐπουσιωδῶν ἰνδαλμάτων καὶ φρενῶν καὶ ψυχῆς ἕξεώς τε καὶ καταστάσεως, τὸ κατ᾽εὐγένειαν βασιλικόν τε καὶ εὐπρεπὲς συνῳδὰ παριστώντων, καὶ τῆς κατὰ γειτονίαν ἐπιμαρτυρούσης

PSEUDO-SYMEON, p. 626-627

Τοῖς Πέρσαις ἔθος ἦν ἐκ σειρᾶς βασιλικῆς ὑπέχειν ἀνάρρησιν· ὅθεν τοῖς ἀλλεπαλλήλοις πολέμοις

τῆς βασιλικῆς σειρᾶς ἐκλιπούσης, καὶ ἐν ἀμηχανίᾳ γεγονότες,

ἔγνωσαν ὡς ἐκ τῆς βασιλικῆς συγγενείας τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων τινὲς προσερρύησαν,

Theoph. Cont. III, 19-21, p. $158^{12\text{-}163}$

19. (…) εἰς πρεσβείαν τίς ποτε τῶν ἐκ βασιλικῆς σειρᾶς Περσῶν ἀφικόμενος πρὸς τὴν Κωνσταντίνου, οὐκ ἐκ νομίμου συναφείας, κρυφίου δὲ καὶ λαθραίας τοῦτον γεννηθῆναι ποιήσας ἐξαπεδήμησεν. ἐπεὶ δὲ νόμος τοῖς Πέρσαις ἀπαράβατος μή τινα τῆς παρ᾽ αὐτῶν ἀρχῆς ἐγκρατῆ γενέσθαι, εἰ μὴ τῆς βασιλικῆς μετέχοι σειρᾶς, ἐξέλιπον δὲ ἐκ τῶν συνεχῶν πολέμων καὶ τῇδε κἀκεῖσε μετασκηνώσεων ὑπὸ τῶν Ἀγαρηνῶν ἐλαυνόμενοι οἱ τῆς βασιλικῆς φυλῆς, ἀλλὰ καὶ λόγος ἐφέρετο πολὺς περὶ αὐτοῦ παρὰ τῶν ἐν Περσίδι μενόντων, ὡς εἴη τις κατὰ τὸ Βυζάντιον ὠνομασμένος Θεόφοβος – καὶ γὰρ ἦν δοθεὶς ὑπὸ τοῦ τηνικαῦτα σπείραντος τοῦτον πατρός –,

ἔδοξε τοῖς ἀρίστοις τῶν Περσῶν κρύφα τινὰς ἐκπέμψαι τοῦ ζητουμένου εἰς ἔρευναν. καὶ δὴ καταλαβόντες τὴν ἡμετέραν μόγις ποτὲ τοῦτον τῇ μητρὶ συνόντα καὶ κατὰ τὴν Ὀξεῖαν ἐνδιαιτώμενον προσεφεύρισκον.

ἐπεὶ γοῦν οὐκ ἔκ τινων μόνον ἰνδαλμάτων ἀλλὰ καὶ αὐτῶν <τῶν> τῆς ψυχῆς καὶ σώματος γνωρισμάτων ὁ ζητούμενος ἐδηλοῦτό τε καὶ ἐγνωρίζετο,

13. It had been a custom of the Persians to have their own kings proclaimed from the royal race. But when repeated wars, and other misfortunes due to civil strife, led to a total lapse in the royal lineage in the fatherland, they fell in disarray over this matter and were anxious to conduct a search. They were informed by some former servant of one of those whom their royal family connection had made often travel to the City of Constantine as ambassadors, that he had found there the one they were looking for, who although not sprung from a lawful union, was nevertheless still a son of that ambassador. Hence some Persians infiltrated the City under orders to secretly locate this youth, whom they eventually recognized (for he lived with his mother in the region of the Oxeia, which lay over and above the Bosporos and the Horn of Byze, the daughter of Byzas) not only because of his incidental external characteristics, but also because of his 'symptomatic' features, and his wits, and the condition and disposition of his

The Persians had the custom to have (their kings) proclaimed from the royal lineage.

Thus, when successive wars

led to a lapse in the royal lineage,

and they were in disarray,

they learned that some (people) of the royal kin had defected to the emperor of Romans

19. For once a certain man of royal lineage of the Persians came to the city of Constantine and, having engendered this Theophobos not by a lawful relation but a clandestine and secret one, departed. Now, it is unviolable law for the Persians that no one may be their ruler unless he be of royal lineage; but on account of the continuous wars and displacements here and there, their royal race had died out, driven off by the Hagarenes.

Thus it was that there was much talk of him amongst those who remained in Persia: that there was in Byzantium a certain man named Theophobos – for report of him was spread abroad by the father at the time he begat him[21] –

and the chiefs of the Persians resolved to dispatch certain persons secretly to find the one they sought. And coming to our city they finally found him with great pains living with his mother at Oxeia. And because the one they sought was revealed and made manifest not by just any appearances but by the very marks of soul and body

21. The editors translate καὶ γὰρ ἦν δοθεὶς ὑπὸ τοῦ τηνικαῦτα σπείραντος τοῦτον πατρός by "for report of him was spread abroad at the time by the father who begat him," implying that Theophobos' father was alive, in Persia, at the time when the Persians were about to start the search for a royal scion. JSC, p. 153-154, toys with this idea, which actually makes no sense since the father, if alive, would have been the obvious candidate for the royal succession. The literal translation would be "was spread abroad by the father who begat him at the time." My understanding, as above, is that the father, upon return from the embassy, made known that he had left a child behind.

τὸ ἀληθὲς ὁμιλίας, ἐπειδὴ τὰ κατ᾿αὐτὸν εὐθέως καὶ μέχρι τῶν δεσποτικῶν ἀκοῶν ἐληλύθει, εὐδόκησάν τε χάριν τῆς τοιαύτης γε σκήψεως τοῖς Ῥωμαίοις ἐπικηρυκεύεσθαι ἔθνος τὸ Περσικὸν ἀναγκαίως καὶ ὑποτετάχθαι αὐτοῖς, εἰς σπονδὰς ἧκον εἰρηνικῆς τελειότητος. ὧνπερ ἠκουτισμένων τοῖς ἐν Περσίδι ἔκ τε τῶν εἰς ἀποστολὴν προσηκόντων καὶ τῶν διὰ τὸν Θεόφοβον δῆθεν βασιλεῖ γε συναξιούντων,		προσέτι μὴν καὶ τῶν ἐκ γειτόνων ἐμαρτύρει τις τὴν γενομένην τῇ γυναικὶ πρὸς τὸν Πέρσην συνάφειαν – οὐ γάρ τι κρυπτὸν ὃ τοῖς πολλοῖς οὐ γνωσθήσεται –, δήλους ἑαυτοὺς οἱ ἀπεσταλμένοι ποιοῦσι τῷ βασιλεῖ καὶ τὰ τοῦ δράματος σαφηνίζουσιν,
		εἰρήνην καὶ σπονδὰς καὶ παντὸς τοῦ ἔθνους ὑποταγὴν καθυπισχνούμενοι, εἰ τοῦτον αὐτοῖς ἐπιδοῦναι οὐ παραιτήσεται. ἐγεγήθει γοῦν τοῖς ὑποσχεθεῖσιν ὁ βασιλεύς, καὶ ἐπείπερ οὕτως ἔχουσαν εὕρισκε τὴν ἀλήθειαν, ἐν <τοῖς> βασιλείοις τοῦτον αὐλίζεσθαι καὶ κατασκηνοῦν ποιεῖ, μαθήμασί τε καὶ παιδείᾳ ἐπιμελούμενος.
ἀσπαστὸν ἐλογίσαντο τῆς οἰκείας χώρας ἀπαναστεῦσαι καὶ προσχωρήσειν τῇ Ῥωμαΐδι, ὅπως τοῦ κατὰ γένος ἀρχηγοῦ ἐπιτεύξοιντο, καὶ μάλιστα, ὅτι καὶ ὁ Περσῶν ἀρχηγὸς Βάβεκ ἀποστάσει τῇ πρὸς τὸν ἀμεραμνουνῆ ἐπὶ ε′ ἔτεσι κεκορύφωτο, ὧν ἀναμεταξὺ μέγιστοι πόλεμοι συμβεβηκότες καὶ ἡττηθεὶς ὁ Βάβεκ εἰσήει ἐν χιλιάσιν ἑπτὰ πρὸς τὴν Ῥωμαϊκὴν ἐπικράτειαν, κατὰ πόλιν Σινώπην ἀνερευνῶν τὸν Θεοφόβου πατέρα, παρὰ Πέρσαις πάνυ τιμώμενον, Ῥωμαίων ὄντα τοῖς καταλόγοις·	καὶ ἐπὶ τούτῳ ἀσπαστὸν ἐλογίσαντο τῆς οἰκείας χώρας ἀπαναστεῦσαι καὶ προσχωρῆσαι τῇ Ῥωμαΐδι διὰ τὸν Θεόφοβον, ὅπως τοῦ κατὰ γένους ἀρχηγοῦ ἐπιτεύξοιντο, καὶ μάλιστα ὅτι καὶ ὁ Περσῶν ἀρχηγὸς Βαβὲκ ἀποστάσει τῇ πρὸς τὸν ἀμερμουμῆν ἐπὶ πέντε ἔτεσιν ἐκεκορύφωτο. ὧν ἀναμεταξὺ πόλεμοι συμβεβηκότες, ἡττηθεὶς ὁ Βαβὲκ εἰσήει σὺν χιλιάσιν ζ′ πρὸς τὴν Ῥωμαϊκὴν ἐπικράτειαν, τὸν Θεοφόβου πατέρα κατὰ τὴν πόλιν Σινώπη ἀνερευνῶν·	*<ἡδὺ πᾶσιν ἐφάνη καὶ ἐφετὸν τοῦ ἀπόστασίν τινα ἐννοῆσαι ἀπὸ τῶν τῆς Ἄγαρ, τῇ δὲ τῶν Ῥωμαίων ἀρχῇ προσχωρῆσαι, ὡς ἂν τοῦ κατὰ γένος ἀρχηγοῦ εὐμοιρήσειαν. 21. ἔτυχε δὲ ἄλλως ὁ τῶν Περσῶν ἀρχηγὸς Βάβεκ ἤδη πενταετίαν ἔχων ἐξ ἀμεραμνουνῆ ἀποστὰς καὶ πτέρναν ἐπάρας κατ᾿ αὐτοῦ ἐν χιλιάσιν ἑπτά· ὃς καὶ πόθῳ πρὸς τὸν Θεόφοβον καὶ φόβῳ τῷ ἐξ οὗ ἀπέστη Ἀγαρηνοῦ πρὸς τὴν Ῥωμαϊκὴν ἐπικράτειαν κατὰ πόλιν Σινώπην ἔρχεται,*
ὃν ὁ Βάβεκ κατειληφὼς ἐγγύας τε παρὰ βασιλέως δεξάμενος τὸν ὑπ᾿ αὐτόν γε λαὸν καὶ ἑαυτὸν τῷ βασιλεῖ ὑπήκοον τέθεικεν.	ὃν ὁ Βαβὲκ κατειληφώς, ἐγγύας τε παρὰ βασιλέως δεξάμενος, τὸν ὑπ᾿ αὐτῷ λαὸν καὶ ἑαυτὸν τῷ βασιλεῖ ὑπήκοον τέθεικεν.	*καὶ τῷ βασιλεῖ ἑαυτόν τε καὶ τὸ ὅλον ἔθνος ὑπήκοον τέθεικεν.*

soul, which showed a harmony of noble royalty and dignity. Besides, discussions with his neighbors confirmed the truth. As knowledge of this youth had soon come even to the imperial ears, and (as the Persians emissaries) agreed that, for that reason, it was necessary for the Persian nation to treat for peace with the Romans and be subject to them, they arrived to a treaty of perfect peace.[22] When these things were heard by the Persians back home, both from those who belonged to the mission and from those who were allying themselves with the Emperor on account of Theophobos,

they considered it to be desirable to depart from their own land, and to migrate to the Roman land,
so that they might acquire a leader by descent, but mainly because Babek, the leader of the Persians, in his 5-year revolt against the caliph had reached a turning point and, after great battles fought between them, Babek had been defeated, and he entered the Roman dominion with seven thousand men, searching for Theophobos' father at Sinope,

a man very much respected by the Persians, who was (then) on the military rolls of Rome.

and, thereupon,

they considered it to be desirable to depart from their own land and to migrate to the Roman land – because of Theophobos, so that they might acquire a leader by descent, but mainly because Babek, the leader of the Persians, in his five-year revolt against the caliph had reached a turning point and, after battles fought between them, Babek had been defeated, and he entered the Roman dominion with 7,000 men, searching for Theophobos' father at the city of Sinope.

and, moreover, one of the neighbors bore witness to the woman's relation with the Persian – for there is no secret which will not become known to the multitude –, those who had been dispatched made themselves known to the emperor and explained the matter, promising peace and a treaty and the submission of all their people if only he would not refuse to give them Theophobos. The emperor rejoiced at these promises; and because he found this to be the truth, he caused him to live and dwell in the palace and took care of his lessons and education.

<*it seemed to all good and desirable to devise a revolt against the sons of Hagar and to go over to the rule of the Romans, so that they might have the benefit of a chief of their own race. 21. It happened besides that the leader of the Persians Babek had already revolted against the caliph five years before and resisted him with seven thousand men. And he, out of longing for Theophobos but also out of fear of the Hagarene against whom he had revolted, came over to the Roman dominion at the city of Sinope*

22. I modify the editors' punctuation – they put the comma after ἀναγκαίως rather than after αὐτοῖς, as above – and deviate from A. Kaldellis' translation: "As knowledge of this youth had soon reached even the Imperial years, the Persians in the city agreed that, for that reason, it was necessary for the Persian nation to send ambassadors to the Romans, and they came to arrange the final treaty of peaceful subjection to them." There was no other Persian embassy than the secret emissaries sent out to search for Theophobos.

ὁ δὲ βασιλεὺς Θεόφιλος τὸν μὲν εὐγενῆ νεανίαν Θεόφοβον καταγεραίρει πατρικιότητι καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀδελφὴν τούτῳ πρὸς γάμον ἐκδίδωσιν, τῷ τε Ῥωμαϊκῷ πολιτεύματι τοὺς Πέρσας συναριθμήσας ἀξιωμάτων τε βαθμοῖς καὶ στρατείας πρὸς ἀγχιστείαν τε Ῥωμαίων ἐν γάμοις ἁρμόζεται, εἰ καὶ τὸν Θεόφοβον ἀναιρεῖ μετὰ ταῦτα δολιωσάμενος.		*Διά τοι τοῦτο τόν τε Θεόφοβον ὁ Θεόφιλος τιμῇ τῇ πατρικίων ἐναριθμεῖ, καὶ τῇ ἑαυτοῦ ἀδελφῇ πρὸς γάμον ἐκδίδωσι, συναρμόζεσθαί τε ἕκαστον τῶν Περσῶν νομοθετεῖ τοῖς Ῥωμαίοις καὶ κατ' ἐπιγαμίαν ἅπτεσθαί τε καὶ συνείρεσθαι, πολλοὺς τούτων τοῖς βασιλικοῖς ἐμπρέπειν ἀξιώμασι πεποιηκώς.*>[23]
4. Ὡς δέ τινες, καὶ ἄλλως τὰ κατὰ Θεόφοβον διϊστόρηται, ἃ τῶν λεχθέντων τελοῦσι παρόμοια, ἀπαράλλακτα δὲ οὐδαμῶς, κατὰ τὸ διάφορον τῶν ταῦτα διεξιόντων τῆς τε αὐτοψίας καὶ τῆς πρὸς ἑτέρους ἐν διηγήσει μετοχετεύσεως.	ἄλλως δέ φασιν	20. Ἔστι δὲ καὶ ἄλλος λόγος περὶ τοῦ Θεοφόβου – καλὸν γὰρ ἀμφο-τέρους εἰρῆσθαι –, μικρὸν μὲν κατὰ τὴν ἀρχὴν διενηνοχέναι δοκῶν, τἆλλα δὲ ὅμοια σώζων τῶν γεγραμ-μένων καὶ πάρισα· ἔστιν δὲ ὃς οὐκ ἀπὸ πρέσβεώς τινος τὴν νόθον σπορὰν δέξασθαι τοῦτόν φησιν, ἀλλὰ κατά τινα περιπέτειαν τῶν ἐν πολέμοις συμβαινόντων καὶ τὸν τούτου πατέρα, εἴτε βασιλεύοντα εἴτε καὶ βασιλέως ἐγγὺς ὄντα κατὰ συγγένειαν, φυγεῖν ἐκ Περσίδος καὶ πρὸς τὴν βασιλεύουσαν πένητα διαθλοῦντα βίον προσρυῆναι, κἀκεῖσε καπηλίδι τινὶ γυναικῶν δουλεύοντα ὀψέ ποτε ἁλῶναι τῷ ταύτης ἔρωτι καὶ νομίμῳ συναφείᾳ τοῦτον ἐναποτεκεῖν. ἀλλ' ὁ μὲν ἐξ ἀνθρώπων ἐγένετο,
ἐκ Περσῶν τοίνυν ἀπαναστὰς ὁ πατὴρ Θεοφόβου βασιλικοῦ αἵματος προηγμένος εἰσῄει τῷ Βυζαντίῳ πενόμενος, καὶ κατὰ μισθαρνίαν ἐξυπηρέτει τινὶ γυναικῶν, ᾗ τὸ καπηλεύειν εἰς ἐργασίαν παρῆν. ἐπὶ μακρὸν δὲ καθυπουργήσας αὐτῇ, ἔρωτι τούτου περικατάληπτος γίνεται καὶ πρὸς ἡδονὴν συμβιβάζονται· ἐξ οὗ συνειληφυῖα ἐγγάστριον ἄρρεν ἐκτέτοκεν.	ὅτι ὁ τοῦ Θεοφόβου πατὴρ εἰσῄει τῷ Βυζαντίῳ πενόμενος, καί τινι γυναικὶ κατὰ μισθαρνίαν καπηλεύειν λαχούσῃ προσκεκόλληται· ὃς τῷ πρὸς αὐτὴν ἔρωτι ἁλοὺς πρὸς ἡδονὴν συμβιβάζεται· ἐξ οὗ συνειληφυῖα ἄρρενα ἐκατέτοκεν.	
τῶν οὖν ἐκ Περσίδος κατὰ διαφόρους χώρας μεμερισμένων, τούτων τινὲς ἀστρονομίαν μετῄεσαν· αὕτη γὰρ τούτοις τῶν ἄλλων τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν προτετίμηται εἰς τὸ ἀκριβὲς ἐκπεπονημένη, καὶ ἄλλαι τυχὸν μαντικαί τε καὶ προγνωστικαὶ μέθοδοι· δι' ὧν ἴσως διεγνώκεσαν περιεῖναι Κωνσταντίνου τῇ πόλει	οἱ οὖν Πέρσαι ἀστρονομίᾳ καὶ μαντείᾳ ἠκριβωμένοι	ἀστρονομίᾳ δέ τινι καὶ μαντείᾳ – καὶ γάρ φασι ταύτας τὰς ἐπιστήμας ἀκμάζειν ἔτι παρὰ Πέρσαις –

23. The passage printed in italics in angle brackets belongs in the second version of the story in the Continuer (see below in this column), but the two other chronicles feature parallel passages in the first version. For a more convenient comparison I print this passage twice.

Once Babek met him and received pledges from the emperor, he subjected the people under him and himself to the emperor.	Once Babek met him and received pledges from the emperor, he subjected the people under him and himself to the emperor.	*and made submission for himself and all his people to the emperor.*
The Emperor Theophilos raised the noble youth Theophobos to the rank of a *patrikios* and gave him his own sister in marriage. He enrolled the Persians in the Roman state, giving them ranks and *strateiai*, and arranged for them to marry Roman women, even though later he treacherously put Theophobos to death.		*For this reason Theophilus enrolled Theophobos in the ranks of the* patrikioi *and gave him his own sister in marriage, and he made it legal for any Persian to marry Romans and to be joined and united in wedlock, causing many of them to be distinguished by imperial dignities.*>
4. Some have related the story of Theophobos differently, in a similar manner to our previous narrative, although in no way identically. Any differences between the various accounts of these events can be attributed to the difference between being an eye-witness and obtaining information by the channel of others. The father of Theophobos, a man of royal blood, left Persia and entered Byzantium in great poverty.	The other version of the story is that Theophobos' father entered Byzantium in great poverty,	20. There is also another story about Theophobos – for it is good that both be told – which seems to differ slightly at the beginning, though it preserves a similar and parallel account for the rest. It is this which says that Theophobos did not have illegitimate origins from some ambassador, but rather, through one of the reversals of circumstances which occur in wars, his father, who was either the king or some one close to the king by kinship, fled from Persia and took refuge, suffering a life of poverty, in the imperial city; and that there
There he was employed by a woman who gave him a wage, as she kept a tavern. After he had worked for her for a long time, she fell in love with him and the two were united for pleasure; pregnant from him, she gave birth to a male offspring. Now of the Persians who had been dispersed to the various lands, some were adept at astronomy. They preferred this to all the other sciences and arts as it had been developed to be quite exact, but there were also other	and he became attached to some woman who happened to trade (in her body) for a wage. Seized by love for her, he united (with her) for pleasure; pregnant from him, she gave birth to a male child. The Persians then ascertained precisely through astronomy and magic	he was in service to a certain woman who kept a tavern, and at length he was seized by love for her and begat Theophobos in lawful union. Now, the father departed from men, but through some sort of astronomy or divination – for they say these sciences still thrive amongst the Persians –

Θεόφοβον. ἐνθένδε προσιόντες τῷ τηνικαῦτα διέποντι Θεοφίλῳ τὸ βασίλειον κράτος, συνεχῶς ἐδεδέηντο τοῦ ἐρεύνης τυχεῖν ἐν αὐτῇ φανερῶς μὴ διάγοντα, καὶ τούτοις εἰς βασιλέα φανερωθήσεσθαι. ὡς οὖν ἀσμένως τοῦτο διηκηκόει ὁ βασιλεύς, διὰ πάσης ἠκριβολογεῖτο τῆς πόλεως. τῆς δὲ περὶ τούτου φήμης πανταχόσε διαδεδραμηκυίας ἐπὶ παρεκτάσει πολλῶν ἡμερῶν, καὶ εἰς ἀμηχανίαν τοῦ ἐρευνωμένου συνεστηκότων, τῶν κατὰ γειτονίαν τις τῷ ῥηθέντι γυναίῳ συνών, ὅτῳ συνειληφέναι παρὰ τοῦ Πέρσου διετετράνωτο, καθ' ὁμιλίαν τε πολλαχῶς αὐτῷ συνελθεῖν τὰ πρὸς ὑπηρεσίαν διενεργοῦντι, πυθέσθαι τε καὶ σαφῶς διαγνῶναι, ὅτι περ ἐκ Περσῶν εἴη, βασιλικοῦ δὲ πέφυκεν αἵματος· καὶ τοῖς ἐρευνῶσι τὰ περὶ τούτου κατασημήνασθαι. τῶν δὲ τὸ μὲν γύναιον κατασχόντων, μεθ' οὗ ὁ Πέρσης τὴν ἀναστροφὴν ἐπεποίητο, καὶ ἐνδελεχέστερον ἀσφαλῶς διεξετασάντων τὴν τοῦ ἐρευνωμένου διαγωγήν, τὸν μὲν τῇ γυναικὶ συνελθόντα προτετελευτηκέναι διεμαρτύρατο, τὸν δὲ ἐκ τούτου προενηνεγμένον κατὰ συζυγίαν ἄρρενα παῖδα τούτοις ἐδείκνυεν ἐπὶ δυσὶ καὶ ι' καθ' ἡλικίαν χρονίζοντα ἔτεσιν. ὅνπερ κατ' ὄψιν ἰόντα μετὰ καὶ τῶν συνόντων αὐτοῖς κατειληφότες Περσῶν, ἐπείπερ αὐτὸν ἔκ τε τοῦ βασιλικοῦ

ἔγνωσαν τοῦ Περσῶν βασιλέως συγγενῆ τινὰ ἐν Βύζαντι διάγειν. ἐντεῦθεν
πρὸς τὸν βασιλέα εἰσελθόντες τοῦτον περὶ οὗ ἦλθον ἐρευνήσασθα ἠξίωσαν.

ὁ δὲ βασιλεὺς τοῦτο ἀκηκοὼς καὶ ἐρευνησάμενος περὶ τούτου οὐδὲν ἤνυσεν.

ἐν ὑστέρῳ δὲ τὸ γύναιον εὑρηκότες μεθ' οὗ τὴν ἀναστροφὴν ὁ Πέρσης ἐπεποίητο Βαβέκ,

ἔμαθον ὡς ἐκεῖνος μὲν τετελεύτηκεν,
ὁ δὲ ἐκ τούτου προενηνεγμένος κατὰ συζυγίαν παῖς ἔτι περίεστιν·

μαθεῖν περὶ τοῦ Θεοφόβου ζητοῦσιν αὐτοῖς εἰ ἔστι πού τις ἐκ βασιλικῆς φυλῆς καταγόμενος, καὶ ἐπείπερ ἔμαθον, σπουδῇ ἐπὶ τὴν Κωνσταντίνου θεῖν εἰς τὴν τοῦ ζητουμένου ἔρευναν καὶ γνωστὸν οὕτως γενέσθαι τῷ βασιλεῖ, καταληφθέντος αὐτοῦ.[24] ἐπείπερ οὖν ἡ τούτου ἐμφάνεια καὶ κατὰ τὸν βίον παρουσία ἅπασιν ἐγνώσθη τοῖς κατὰ τὴν Περσίδα διὰ τῶν ὑποστρεψάντων ἀποστόλων,
ἡδὺ πᾶσιν ἐφάνη καὶ ἐφετὸν τοῦ ἀπόστασίν τινα ἐννοῆσαι ἀπὸ τῶν τῆς Ἄγαρ, τῇ δὲ τῶν Ῥωμαίων ἀρχῇ προσχωρῆσαι, ὡς ἂν τοῦ κατὰ γένος ἀρχηγοῦ εὐμοιρήσειαν.
21. Ἔτυχε δὲ καὶ ἄλλως ὁ τῶν Περσῶν ἀρχηγὸς Βάβεκ ἤδη πενταετίαν ἔχων ἐξ ἀμεραμνουνῇ ἀποστὰς καὶ πτέρναν ἐπάρας κατ' αὐτοῦ ἐν χιλιάσιν ἑπτά· ὃς καὶ πόθῳ τῷ πρὸς τὸν Θεόφοβον καὶ φόβῳ τοῦ ἐξ οὗ ἀπέστη Ἀγαρηνοῦ πρὸς τὴν Ῥωμαϊκὴν ἐπικράτειαν κατὰ πόλιν Σινώπην ἔρχεται, καὶ τῷ βασιλεῖ ἑαυτόν τε καὶ τὸ ὅλον ἔθνος ὑπήκοον τέθεικεν. διά τοι τοῦτο τόν τε Θεόφοβον ὁ Θεόφιλος τιμῇ τῇ πατρικίων ἐναριθμεῖ, καὶ τῇ ἑαυτοῦ ἀδελφῇ πρὸς γάμον ἐκδίδωσι, συναρμόζεσθαί τε ἕκαστον τῶν Περσῶν νομοθετεῖ τοῖς Ῥωμαίοις καὶ κατ' ἐπιγαμίαν ἅπτεσθαί τε καὶ συνείρεσθαι, πολλοὺς τούτων τοῖς βασιλικοῖς ἐμπρέπειν ἀξιώμασι πεποιηκώς.

24. The editors punctuate καὶ ἐπείπερ ἔμαθον, σπουδῇ ἐπὶ τὴν Κωνσταντίνου θεῖν εἰς τὴν τοῦ ζητουμένου ἔρευναν. καὶ γνωστὸν οὕτως γενέσθαι τῷ βασιλεῖ, καταληφθέντος αὐτοῦ. They translate: "and when they learnt they rushed to the city of Constantine to find the one they sought. And thus it became known to the emperor, once Theophobos had been found." I remove the full stop before καὶ.

methods of divination and prognostication. Through these, perhaps, they discovered that Theophobos lived in the City of Constantine. Consequently, they approached Theophilos, who exercised then the imperial power, and urgently requested that they be allowed to conduct a search in the City, as the person they were looking for did not lead a public life, and that they would reveal him to the Emperor. As the latter heard their words gladly, he ordered a thorough search of the City. The news spread everywhere and the search went on for many days, but all avenues of inquiry were exhausted with no result. Finally, one of the neighbors of the aforementioned woman, to whom it had been revealed that she had conceived by a Persian, talked with her often while he carried out his usual duties, and, upon directly inquiring, was clearly informed that her son was of Persian descent, indeed the offspring of royal blood. He made these facts known to the searchers. They went to the woman with whom the Persian had lived, and persistently and carefully examined her concerning the course of life of the person they were seeking. She testified that the man she had lived with had already died, but showed them the twelve year old boy produced by her union with him. When he appeared

that someone next of kin to the Persian king sojourned in Byzantium. Thereupon, as they entered the emperor's presence, they asked him to search for him on whose behalf they came.

Yet the emperor having heard that and searched, encountered no success.

Later, however, having found the wench, with whom the Persian, Babek, had lived,

they learned that the latter had died, but the boy, whom he engendered through their union, still survived.

it happened that these same learnt about Theophobos as they sought out whether there was anywhere anyone descended from royal lineage; and when they found out, they rushed eagerly to the city of Constantine to discover him they were seeking, and thus he became known to the emperor, once he had been found.

And when Theophobos's appearance and existence in this life was made known to all in Persia through the envoys who had returned, it seemed to all good and desirable to devise a revolt against the sons of Hagar and to go over to the rule of the Romans, so that they might have the benefit of a chief of their own race.

21. It happened besides that the leader of the Persians Babek had already revolted against the caliph five years before and resisted him with seven thousand men. And he, out of longing for Theophobos but also out of fear of the Hagarene against whom he had revolted, came over to the Roman dominion at the city of Sinope and made submission for himself and all his people to the emperor. For this reason Theophilus enrolled Theophobos in the ranks of the *patrikioi* and gave him his own sister in marriage, and he made it legal for any Persian to marry Romans and to be joined and united in wedlock, causing many of them to be distinguished by imperial dignities.

ὁμοιώματος ἔκ τε τῆς κατὰ Κῦρον γρυπότητος συμβολαιωσάμενοι καὶ ἐξ ἄλλων τινῶν τῶν ἐφωμαρτηκότων αὐτῷ, τοῖς τούτου ποσὶ προσεκύνησαν καὶ ἀνηρημένοι πρὸς βασιλέα ἠγάγοντο. ὅστις		
θεασάμενος αὐτόν, καὶ τὴν τεκοῦσαν προσηκάμενος, πεπυσμένος τε, ὁ πρὸς γάμον Πέρσης αὐτῇ συνιὼν τίς ἄρα ὑπάρχοι καὶ πόθεν ἐκτέθραπτο, ταύτης παρεδηλοῦτο, ὡς ἀπὸ Περσῶν εἴη τῆς γενεᾶς, εὐγενείας τε βασιλίδος ἐξέχεσθαι. τούτοις κατ'	ὃν καὶ τούτῳ ἐπεδείκνυον δωδεκαετῆ τυγχάνοντα.	
εὐθυμίαν ὁ αὐτοκράτωρ διατεθεὶς τὸν μὲν Θεόφοβον ἐν τοῖς βασιλείοις ἐσκήνωσεν ἀνατροφῆς τε προσηκούσης καὶ τῆς κατὰ μαθητείαν ἠξίου παιδεύσεως· ὁ δὲ φύσεως εὐκληρίᾳ, οὐχ ἧττον δὲ καὶ μεγαλοπρεπείᾳ συνδιαιτώμενος, εἰς ἄκρον ἧκεν ἐλλογίμου παιδεύσεως, ὡς ἐντεῦθεν παρὰ τῷ βασιλεῖ πλεῖστα στεργόμνος εὐμοιρῆσαι πατρικιότητα, δορυφορίας τε καὶ σεβασμιότητος περιδόξων, ἀλλὰ μὴν καὶ τῆς κατὰ θεραπείαν πολυτελοῦς καὶ ἱκανωτάτης *** ἐφάψασθαι. διά τοι τοῦτο ὁ μὲν βασιλεὺς τοὺς Πέρσας ἐκ τούτου ὡς νεανικοὺς ἐν πολέμοις καὶ	τοῦτον ὁ βασιλεὺς προσλαβόμενος ἀνέτρεφεν ἐν τῷ παλατίῳ,	
μεγαλόφρονας ἐπιστάμενος τοῖς στρατιωτικοῖς ἀναγράφεται κώδιξιν, καὶ τούτοις Περσικὸν σύλλογον ἐγκατέστησεν, καὶ αὐτοὺς ταῖς Ῥωμαϊκαῖς στρατοπεδαρχίαις συνηριθμῆσθαι προσέταξεν.	καὶ τοὺς Πέρσας ἐν τοῖς στρατιωτικοῖς κώδιξιν ἀνεγράψατο.	ἀλλὰ μὴν καὶ κώδιξι στρατιωτικοῖς αὐτοὺς ἀναγράφεται, καὶ τάγμα οὕτως καλούμενον Περσικὸν ἐγκατέστησε, καὶ τοῖς κατὰ πόλεμον ἐξιοῦσι Ῥωμαίοις κατὰ τῶν Ἀγαρηνῶν ἐναριθμεῖσθαι προσέταξε.

before the Persians and their local escorts, both on account of his royal visage and because he had the curved nose of Cyrus (and they noted certain other characteristics as well), they fell to his feet and performed obeisance before him. They then took him along and led him to the Emperor. When the latter saw the boy, he approached the mother and asked her who the Persian was whom she had married and what his background had been. She confirmed that he was indeed of Persian stock, and moreover that he was of royal descent. Pleased with these words, the Emperor installed Theophobos in the palace and arranged that he be provided for and educated in a fitting manner. Because of his natural advantages, and no less due to the magnificence of his new environment, Theophobos reached the heights of eloquence and learning. Consequently the Emperor, who became quite fond of him, bestowed upon him the dignity of a *patrikios*, along with illustrious retinue and honors, and also a luxurious and most adequate lifestyle. Hence the Emperor realized by observing Theophobos that the Persians were vigorous and high-minded warriors, and he inscribed them on the military rolls, forming from them a Persian corps which he incorporated into the Roman armies.

And they showed him to him, a boy twelve years old.

The emperor took the boy to himself and raised him in the palace,

and he inscribed the Persians on the military rolls.

He also inscribed them on the military rolls and established a so-called Persian regiment, and he commanded that they should be numbered amongst the Romans who went out to war against the Hagarenes.

1. *Diverging plot lines*

Each chronicle provides two versions of Theophobos' birth and his appearance at the Byzantine court. Despite the striking textual parallels that the table presents at first glance, the stories told are quite different. We shall start by a comparative review of their general outline.

The two versions in Pseudo-Symeon are very distinct. In the first, Theophobos flees to the imperial territory with his father. When the "Persian" rebel Babak, defeated by the caliph, seeks refuge in Byzantium in his turn with 7,000 followers, he is eager to submit, as the Persian custom requires, to the authority of a leader from the royal lineage. This leader is first identified as Theophobos, but then we learn that Babak actually endeavored to meet Theophobos' father, whom he found at Sinope. The slight logical tension in this narrative is removed by admitting that the author anticipated the later importance of Theophobos, without denying that during his father's lifetime it was the latter who incarnated dynastic legitimacy. Pseudo-Symeon's second version makes Theophobos an orphan of a ruined "Persian" noble of royal extraction, who fathers him from a prostitute in Constantinople. After the boy's existence is revealed to the "Persians" by the stars, they send emissaries to the Byzantine capital who discover him after a thorough search. Curiously, his late father of royal race is identified as Babak in person.

The two versions in Genesios are closer to each other. In both Theophobos is born in Constantinople from a dubious liaison of a noble "Persian" with a local woman of modest condition. In both versions, for his royal origin to be recognized, he needs to be sought out by a "Persian" delegation that reveals his existence to the emperor. This element is familiar to us from the second story in Pseudo-Symeon. What is utterly illogical in Genesios is that his first version of the story also features Theophobos' father established at Sinope. The father is first presented as a "Persian" ambassador who fathered a son on one of his visits to the Byzantine capital; later on, the "Persian" emissaries in quest of a "royal" leader put themselves to considerable trouble in order to identify this child. Nevertheless, when the "Persians," moved by the presence of a royal scion in Constantinople, decide to submit to the emperor, their leader Babak goes straight to Sinope to see Theophobos' father, "who was much venerated by the Persians" and enrolled at the time in the imperial army. We are not told how the former ambassador got to Sinope, and, most importantly, what was the point of taking such pains in searching for his illegitimate son, if he himself, the ultimate bearer of royal legitimacy, was readily available. All this sounds

paradoxical, but I should point out from the start that the passages regarding the father at Sinope coincide in Genesios and Pseudo-Symeon nearly word for word, presenting the largest such parallel, in our context, between the two chronicles.

The two versions in *Theophanes Continuatus* are the most coherent, though rather dull. As the chronicler himself points out, they only differ in minor details at the start. In the first version Theophobos' father is an ambassador, in the second, a ruined "Persian" migrant, but in both versions the child, whether illegitimate or not, grows up in Constantinople in total anonymity until discovered by the "Persian" emissaries, who reveal his royal origin to the emperor. What makes the stories coherent is that there is no mention of a father at Sinope; it is clear, in fact, that the royal father is no longer alive when the "Persians" embark on their adventurous quest for the royal child in Byzantium.

The three chronicles produce distinct treatments of basically the same events by means of rewriting and expanding a text that was manifestly available to all three chroniclers. We cannot presume that any chronicle reproduces this common source as it was. In one crucial instance, however, we can identify the source of this source. The chronicle version the closest to it is necessarily the most faithful to the lost source. Approaching the texts from this perspective throws an entirely new light on the relation between the chronicles.

2. *Theophobos' mother and the beautiful captive in Philo the Jew*

In Pseudo-Symeon's second version of Theophobos' appearance in Constantinople, the core of the narrative comes from the most unexpected source: the treatise *On the virtues* by Philo of Alexandria. Philo, in the passage in question (column on the left below), praises the humanity of the Jewish law that imposes on the master of a beautiful captive a cooling-off period of thirty days, during which he should leave her alone to grieve the loss of her family and freedom; afterwards he should treat her not as a sex-slave, but, eventually, as his lawful wife:

μετὰ δὲ ταῦτα ὡς γαμετῇ νόμῳ συνέρχου· τὴν γὰρ μέλλουσαν εὐνῆς ἀνδρὸς ἐπιβήσεσθαι μὴ κατὰ μισθαρνίαν ὡς ἑταίραν τὸ τῆς ὥρας ἄνθος καπηλεύουσαν ἀλλ' ἢ δι'ἔρωτα τοῦ συνιόντος ἢ διὰ τέκνων γένεσιν, ὅσιον θεσμῶν τῶν ἐπὶ τελείοις γάμοις ἀξιοῦσθαι.	ἄλλως δέ φασιν ὅτι ὁ τοῦ Θεοφόβου πατὴρ εἰσῄει τῷ Βυζαντίῳ πενόμενος, καί τινι γυναικὶ κατὰ μισθαρνίαν καπηλεύειν λαχούσῃ προσκεκόλληται· ὃς τῷ πρὸς αὐτὴν ἔρωτι ἁλοὺς πρὸς ἡδονὴν συμβιβάζεται· ἐξ οὗ συνειληφυῖα ἄρρενα ἐκατέτοκεν.

After this, live with her as your lawful wife, because holiness requires that she who is to enter a husband's bed not as a hired harlot, trafficking her youthful bloom, but either for love of her mate, or for the birth of children, should be admitted to the rights of full wedlock as her due.[25]	The other version of the story is that Theophobos' father entered Byzantium in great poverty, and he became attached to some woman who happened to trade (in her body) for a wage. Seized by love for her, he unites (with her) for pleasure; pregnant from him, she gave birth to a male child.

The source of Pseudo-Symeon borrows from Philo the singular idiom κατὰ μισθαρνίαν (καπηλεύουσαν / καπηλεύειν), as well as the opposition between intercourse for a wage and for love (δι' ἔρωτα / ἔρωτι ἁλοὺς). In the author's mind, Theophobos seems to earn points for being born from a non-commercial union combining love and pleasure (πρὸς ἡδονὴν, also opposed to κατὰ μισθαρνίαν), even though he cannot pretend to legitimacy.

According to the *Thesaurus Linguae Graecae*, the idiom κατὰ μισθαρνίαν only occurs in these two texts and in the closely related chronicle of Genesios. This idiom, as well as other elements borrowed from Philo, will serve us as a touchstone in collating the three parallel stories of Theophobos' origins: in Genesios, *Theophanes Continuatus* and Pseudo-Symeon, as presented *in extenso* in the table above. Their attentive comparison reveals the working methods of both Genesios and the Continuer of Theophanes, providing for the first time a clear view of the relation between the two chronicles.

The meaning of the idiom κατὰ μισθαρνίαν καπηλεύουσαν, trading for a wage, is made explicit in Philo by the direct object τὸ τῆς ὥρας ἄνθος, indicating the object of the trade: the woman's "youthful bloom." This specification is missing in Pseudo-Symeon, but there is every reason to believe that this chronicle, and its source, implied the same: the condition of Theophobos' mother is described as imposed (λαχούσῃ), and what else but her body could a woman be trading for a wage?

Genesios, while keeping much of the same wording, describes a different situation. Rather than just getting sentimentally attached (προσκεκόλληται) to his female partner, Theophobos' father enters her service (ἐξυπηρέτει), and does so for a wage, the idiom κατὰ μισθαρνίαν being applied here not to the woman but to the man. The woman was a tavern-keeper by her trade (ᾗ τὸ καπηλεύειν εἰς ἐργασίαν παρῆν), and the romance between the two grew out of long years of service (ἐπὶ μακρὸν δὲ καθυπουργήσας αὐτῇ).

25. Philo, *On the Virtues*, 112, tr. F. H. Colson (Loeb Classical Library), VIII, Cambridge, MA 1939 (based on the Greek text established by L. Cohn and P. Wendland), p. 230-231.

It is important to note that the next two sentences coincide in Genesios and in Pseudo-Symeon nearly word for word.

The Continuer of Theophanes is the most concise in his treatment of the episode. Using no extra words (such as the idiom κατὰ μισθαρνίαν), he presents Theophobos' father as a servant of a lady tavern-keeper (καπηλίδι τινὶ γυναικῶν δουλεύοντα). In this crucial point, he is in accord with Genesios. There is no doubt, however, that he also had direct access to the text represented for us by Pseudo-Symeon. Like the latter, he employs the verb ἁλίσκομαι, absent from Genesios, to describe the man seized with passion for his mistress (ἁλῶναι τῷ ταύτης ἔρωτι); it is the man who evinces the passion rather than the woman, as in Genesios. What is more, the Continuer of Theophanes regularizes the status of the couple. Rather than describing their liaison as sex for pleasure, πρὸς ἡδονὴν in both Pseudo-Symeon and Genesios, he declares them to be legally married and the child to be legitimate (νομίμῳ συναφείᾳ τοῦτον ἐναποτεκεῖν). There is logic to it. Πρὸς ἡδονὴν in Pseudo-Symeon is opposed to κατὰ μισθαρνίαν, the usual way of having sex for Theophobos' mother. In Genesios, who makes the mother a respectable tavern-keeper, this description, copied with the rest of the sentence, sounds like a senseless defiance of public morality. But the Continuer does not just remove it, he transforms it into its opposite. We will see that by this little touch he creates a perfect compositional balance between his two versions of Theophobos' birth.

3. *The father at Sinope*

The most striking plot flaw of Genesios' first version – what Henri Grégoire describes as a "pêle-mêle étrange de versions contradictoires"[26] – is the sudden appearance of Theophobos' father at Sinope. On the textual level, the question of where does this father come from finds an easy answer – he comes from the common source. Theophobos, in both Genesios' versions of his story, grows up in a father-absent household in Constantinople. In Pseudo-Symeon, this is only the case with the second version, while in the first version he arrives from "Persia" with his father, who settles at Sinope. The awkward re-emergence of this father in Genesios brings the proof that here as well Pseudo-Symeon is true to the common source, while Genesios adapts it in a clumsy fashion.

The first version in Pseudo-Symeon and in Genesios coincide nearly word for word in describing the Persian custom of appointing rulers from

26. H. Grégoire, Manuel et Théophobe, quoted n. 10, p. 186 n. 1 (on p. 187).

the royal race alone; then there is an even closer correspondence in the description of Babak's defection to Byzantine territory. Yet, in Genesios, these two passages are separated by the story of Theophobos born as an illegitimate child of a Persian ambassador, growing up in the Oxeia quarter of Constantinople, and recognized after meticulous examination by a Persian mission acting upon a tip from the ambassador's former servant. The mission goes as far as concluding a formal treaty with the emperor: in the surreal polity imagined by Genesios, Persia becomes again a sovereign power capable of dispatching embassies and concluding a peace treaty (even though it had not waged war against Byzantium for two hundred years). The treaty initiated by the enterprising emissaries is providential as it coincides with Babak's defeat and the need for him and his people to seek refuge. The story of Babak's defection comes, in Genesios, "in package" with the mention of Theophobos' father at Sinope. I should point out again that the presence of a father, described as a person of great notoriety among the Persians, is incompatible with the scenario of search for the last scion of the royal dynasty growing up incognito in the Byzantine capital.

While Genesios failed in his attempt to attenuate the contrast between the two versions of Theophobos' origins found in the common source, the Continuer of Theophanes, in dealing with the same subject matter, can claim more success. In both his versions, as in Genesios, Theophobos is born in Constantinople, from a Persian ambassador in one case, from a poor Persian migrant in the other. This unifying pattern is lacking in Pseudo-Symeon who, in presenting two sharply diverging versions, is faithful to the common source. The Continuer must then be borrowing this pattern from Genesios, yet he subjects it to a thorough revision. The father disappears, after having announced the existence of a child to the Persians upon his return from the embassy (he replaces in this capacity the ambassador's servant in Genesios). The clumsy report of the identification process undergone by Theophobos, which we read in Genesios, is straightened up and simplified. I will give just one exemple. In both texts Theophobos' external and inner features alike reveal his royal origin. In describing his inner qualities, Genesios speaks of his ἐπουσιωδῶν ἰνδαλμάτων, abusing the rare term ἐπουσιώδης, "added to the essence" (*LSJ*). The Continuer drops the problematic adjective and applies, more naturally, the noun ἰνδάλματα to Theophobos' external features.

The Continuer also removes another flaw in the plot line that concerns the link between Theophobos and the Persian troops in Byzantine service. This link is clearly established in the first version of Theophobos' appearance at the court both in Pseudo-Symeon and in Genesios. The presence on

Byzantine soil of royal refugees, Theophobos and his father, prompts Babak in his turn to seek refuge in Byzantium, and his followers form the Persian corps in the imperial army. The second version in Pseudo-Symeon is incoherent to the extent that Babak becomes Theophobos' indigent father, and the origin of the Persians that the emperor, as we are told, inscribed on the military rolls, is not specified. We must guess that discovery of the royal child in Constantinople prompted Persian migration to the Empire. This lack of clarity in the second version must go back to the common source since Genesios is also at a loss to explain the origin of the Persian troops. In this writer's scheme, it was because of his fondness for Theophobos that the emperor realized "that the Persians were vigorous and high-minded warriors and had them enrolled in the military lists." The creation of the Persian corps appears here, rather unexpectedly, as a proactive action on the emperor's part rather than an enforced response to their presence in imperial territory.

The Continuer thoroughly reshuffles the text, as is apparent in the table. I have printed in the third column (*Theophanes Continuatus*) one passage twice: in its place in the second version, but also – in italics in angle brackets – opposite the text in the first version of both Pseudo-Symeon and Genesios, which is parallel to the passage in question. The Continuer shifts this passage from to the first version to the second. Inversely, he moves a sentence (underlined in the table) from Genesios' second version to the end of his own first version. The result of this editorial work is impressive. All the plot flaws of the other two chronicles disappear and the two versions of Theophobos' origins become non-contradictory in essence, even complementary. In the Continuer's first version Theophobos is an illegitimate child of an ambassador, whose royal origin is revealed by testimonies but also by his innate qualities. The "Persians" (whose identity is not further specified) recognize him as their leader and subject themselves to the emperor. In the second version, Theophobos is a legitimate son (this point is clearly stated) either of a Persian king in exile – the surreal Persian polity imagined by Genesios flourishes in the Continuer – or of a king's relative, and of a tavern-keeper. The discovery of the royal scion by a Persian delegation in Constantinople prompts the defeated rebel Babak to seek him out as the hereditary chief of all Persians… and to move with all his followers to Sinope. This is the only flop in the Continuer's scenario. Why should Babak and his warriors not even try to meet their natural leader, hosted at the imperial palace in the capital, remains a mystery. We know from the two other chronicles that Sinope was the residence of Theophobos' father, the person whom the rebels actually sought to rejoin, but the Continuer makes the father vanish, and the mention of Sinope

is his only trace left. The topic of the Persian corps in the Byzantine service is only raised in the Continuer's second version, with the recruits naturally identified as Babak's followers.

This is the place to formulate some preliminary conclusions. The textual specimen analyzed here in detail suggests a novel solution to the old problem presented at the beginning of this study: the two rival points of view turn out both to be correct. On the one hand, the existence of a common source for Genesios and the Continuer of Theophanes is supported with new evidence; on the other, no doubt is left that the Continuer employed Genesios as his source. By using the phrase borrowed from Philo as a touchstone, we could establish that the chronicle of Pseudo-Symeon is textually the closest to the source it shares with Genesios and the Continuer. The awkwardness of Genesios' narrative, noted by all commentators, is mostly due to poor integration of the narrative elements he borrows from the common source, often word for word, with the added materials. The Continuer's principal reference is the narrative matrix created by Genesios which he reshuffles by shifting elements and by re-wording it entirely. However, he also keeps open on his desk a manuscript of the common source. A few additional textual specimens will throw more light on the Continuer's use of his two sources.

III. – Further examples and observations on the relation of the texts

1. *The little dolls of Empress Theodora*

In the textual samples presented above, the text of the common source, represented for us by Pseudo-Symeon, undergoes substantial re-writing, first by Genesios and then, to an even greater extent, by the Continuer of Theophanes. This was not always the case, as shown by an anecdote featuring Empress Theodora as a crypto-icon-worshiper under Iconoclasm:

Pseudo-Symeon, p. 629-630	*Theoph. Cont.* III, 6, p. 132-135
7. Τούτοις ἀδελφὰ καὶ τῇ βασιλίδι Θεοδώρᾳ συμβέβηκεν. ὑπῆρχέ τι τῷ βασιλεῖ παρακεκομμένον ἀνδράριον, τῷ Ὁμηρικῷ Θερσίτῃ διενηνοχὸς κατ' οὐδέν (Δένδερις ὄνομα τούτῳ), ἄσημά τε φθεγγόμενον καὶ γέλωτας κινοῦν καὶ θυμηδίας ἕνεκεν τοῖς βασιλείοις ἐνδιαιτώμενον. οὗτος γοῦν εἰσπηδήσας ποτὲ κατὰ τὸν τῆς Αὐγούστης κοιτωνίσκον κατέλαβεν αὐτὴν θείας εἰκόνας ἐμπεριειλημμένην καὶ τοῖς ἑαυτῆς ὄμμασι μετὰ	6. Τούτοις ἀδελφὰ καὶ τῇ βασιλίδι Θεοδώρᾳ συμβέβηκεν. ὑπῆρχέ τι τῷ βασιλεῖ παρακεκομμένον ἀνδράριον, τοῦ Ὁμηρικοῦ Θερσίτου διενηνοχὸς κατ' οὐδέν· Δένδερις ὄνομα τούτῳ, ἄσημά τε φθεγγόμενος καὶ γέλωτας κινῶν καὶ θυμηδίας ἕνεκεν τοῖς βασιλείοις ἐνδιαιτώμενος. οὗτος γοῦν εἰσπηδήσας ποτὲ κατὰ τὸν τῆς αὐγούστης κοιτωνίσκον κατέλαβεν αὐτὴν θείας εἰκόνας ἐμπεριειλημμένην καὶ τοῖς ἑαυτῆς ὄμμασιν μετὰ

σπουδῆς προσαγούσης. ταύτας ὑπ' ὄψιν ἰδὼν οὗτος ὁ παραπαίων τί τε εἶεν ἐπυνθάνετο, καὶ πλησιέστερον διέβαινεν· ἡ δέ "τὰ καλά μου" ἔφησεν οὕτως "νινία, καὶ ἀγαπῶ ταῦτα πολλά". κατὰ τὴν τράπεζαν τηνικαῦτα εἱστιᾶτο ὁ βασιλεύς, καὶ δὴ πρὸς αὐτὸν εὐθὺς διαβάντα εἴρετο αὐτὸν ὅποι ποτὲ ἐτύγχανεν ὤν.	σπουδῆς προσάγουσαν. ταύτας ὑπ' ὄψιν ἰδὼν οὗτος ὁ παραπαίων "τί τε εἰσὶν" ἐπυνθάνετο, καὶ πλησιαίστερον διέβαινεν. ἡ δὲ "τὰ καλά μου", ἔφησεν οὕτως ἀγροικικῶς, "νινία, καὶ ἀγαπῶ ταῦτα πολλά". κατὰ τὴν τράπεζαν τηνικαῦτα εἱστιᾶτο ὁ βασιλεύς, καὶ δὴ πρὸς αὐτὸν εὐθὺς διαβάντος ἤρετο αὐτὸν ὅποι ποτὲ ἐτύγχανεν ὤν.
ὁ δὲ παρὰ τὴν μάναν ἔφησεν εἶναι, τὴν Θεοδώραν οὕτω λέγων, καὶ θεάσασθαι ἐν αὐτῇ καλὰ νινία τοῦ προσκεφαλαίου ἐξαίρουσαν. συνῆκεν οὖν ὁ βασιλεύς, καὶ πλήρης ὀργῆς γεγονώς, ὡς ἐξανέστη τῆς τραπέζης, πρὸς αὐτὴν ἀπῄει, ἄλλαις τε πολλαῖς ὕβρεσιν αὐτὴν ἐπαντλῶν καὶ εἰδώλων λάτριν ἀκολάστῳ γλώττῃ ταύτην ἀποκαλῶν· καὶ ἅμα διεζήτει τοὺς λόγους τοῦ παραπαίοντος. ἡ δὲ τέως τὸν θυμὸν κατὰ στέρνων κύουσα "οὐ τοῦτό ἐστιν" ἐξ ἑτοίμου ἔλεγεν, "ὦ βασιλεῦ, οὐ τοῦτο, ὡς ὑπείληφας σύ.	ὁ δὲ παρὰ τὴν μάνναν ἔφησεν εἶναι, τὴν Θεοδώραν οὕτω λέγων, καὶ θεάσασθαι ἐν αὐτῇ καλὰ νινία τοῦ προσκεφαλαίου ἐξαίρουσαν. συνῆκεν οὖν ὁ βασιλεύς, καὶ πλήρης ὀργῆς γεγονώς, ὡς ἐξανέστη τῆς τραπέζης, πρὸς αὐτὴν ἀπῄει, ἄλλαις τε πολλαῖς ὕβρεσι ταύτην ἐπαντλῶν καὶ εἰδώλων λάτριν ἀκολάστῳ γλώττῃ ταύτην ἀποκαλῶν, καὶ ἅμα διεξῄει τοὺς λόγους τοῦ παραπαίοντος. ἡ δὲ τέως μὲν τὸν θυμὸν καταστορεννύουσα "οὐ τοῦτό ἐστιν", ἐξ ἑτοίμου ἔλεγεν, "ὦ βασιλεῦ, οὐ τοῦτο, ὡς ὑπείληφας σύ·
τὸ δὲ κάτοπτρόν[27] μου ἥμην ἀτενίζουσα μετὰ τῶν θεραπαινίδων, καὶ τὰς ἐκεῖσε τικτομένας ἰδὼν ὁ Δένδερις μορφὰς ἐλθὼν ἀπήγγειλεν ἀφρόνως τῷ δεσπότῃ καὶ βασιλεῖ." οὕτω μὲν οὖν ἐκείνου τέως κατέσβεσε τὸν θυμόν· τὸν Δένδεριν δὲ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας παιδείᾳ καθυποβαλοῦσα πέπεικε σωφρονεῖν, οὕτω πως ἐπιλέγουσα καὶ διδάσκουσα ὡς μήποτε λέγειν περὶ τῶν καλῶν νινίων τινί. καί ποτε παρὰ πότον ἐγκαυχώμενος καὶ τῆς δεσποίνης κατεπαιρόμενος ὁ Θεόφιλος ἠρώτα τοῦτον περὶ αὐτῆς, εἰ πάλιν ἄρα τὰ καλὰ νινία ἡ μάνα ἀσπάζεται. ὁ δὲ τοῖς χείλεσι τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπιθείς, καὶ τῇ ἀριστερᾷ τῶν ὄπισθεν μερῶν ἐπιλαβόμενος, "σίγα, σίγα περὶ τῶν νινίων, ὦ βασιλεῦ," ἀντέφησεν ὁ παραπαίων.	τῷ δὲ κατόπτρῳ μου ἥμην ἀτενίζουσα μετὰ τῶν θεραπαινίδων, καὶ τὰς ἐκεῖσε τικτομένας ἰδὼν ὁ Δένδερις μορφὰς ἐλθὼν ἀπήγγειλεν ἀφρόνως τῷ δεσπότῃ καὶ βασιλεῖ". οὕτω μὲν οὖν ἐκείνου τέως κατέσβεσε τὸν θυμόν, τὸν Δένδεριν δὲ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας παιδείᾳ καθυποβαλοῦσα πέπεικε σωφρονεῖν, οὕτω πως ἐπιλέγουσα καὶ διδάσκουσα ὡς μήποτε λέγειν περὶ τῶν καλῶν νινίων τινί. καί ποτε παρὰ πότον ἐγκαυχώμενος καὶ τῆς δεσποίνης κατεπαιρόμενος ὁ Θεόφιλος ἠρώτα τοῦτον περὶ αὐτῆς, εἰ πάλιν ἄρα τὰ καλὰ νινία ἡ μάννα ἀσπάζεται. ὁ δὲ τοῖς χείλεσι τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπιθεὶς καὶ τῇ ἀριστερᾷ τῶν ὄπισθεν μερῶν ἐπιλαβόμενος "σίγα, σίγα περὶ τῶν νινίων", ἀντέφησεν, "βασιλεῦ". ταῦτα μὲν οὕτω.

Except for a few minor discrepancies, partly due, no doubt, to the copyists, and two slight editorial interventions (all underlined in the table), the two passages coincide word for word. Such passages earned Pseudo-Symeon the reputation as a "slavish copier" of the Continuer (Karlin-Hayter, quoted above). Our previous analysis leaves no doubt, however, that each of our three chroniclers had independent access to the common source. It would be hard to maintain that Pseudo-Symeon copied passages – in addition! – from the Continuer directly, especially since such degree of parallelism between these two chronicles occurs only in contexts when no parallel passage is available in Genesios.

27. The manuscript reading is, in fact, τῶ δὲ κάτοπτρόν (*Parisinus gr.* 1712, f. 241).

That both the Continuer and Pseudo-Symeon copy their source very closely might surprise on the former’s part, not on the latter’s. I believe that the two editorial modifications belong to the Continuer, as they coherently retouch the image of Empress Theodora. By adding the adverb ἀγροικικῶς the author makes it clear that speaking “demotic” language to the fool was, on the empress’ part, intentional; he also attenuates the image of the saintly empress “nurturing, for the time being, wrath in her chest” (τέως τὸν θυμὸν κατὰ στέρνων κύουσα) by making her “retain” or “cover it over” (καταστορεννύουσα).[28] But whatever way the edits go, the near identity of the two passages shows that the Continuer’s mania for re-writing only applied to one source. His aim was to avoid having a single phrase in common with Genesios, and in this he quite succeeded. Yet, since he was obviously aware that Genesios left out the passage discussed, he did not hesitate to copy it from the common source almost verbatim. I note in passing that Alexander Kazhdan cites “this novelette […] absent from the *Book of Kings*” as the *œuvre* of the Continuer[29] – altogether unjustly.

2. *Empress Theodora’s merchant ship*

The story of the merchant vessel of Empress Theodora burned on the order of Emperor Theophilos has often been commented upon as expressing the Byzantine aristocratic prejudice against trade. It is found in all three chronicles:

Genesios III, 20	Ps.-Symeon, p. 628	*Theoph. Cont.* III, 4, p. 128^{6}-130[30]
ποτὲ γὰρ πλοίου διερχομένου κατὰ τὴν ἅλα τοῦ Βουκολέοντος, περί γε τούτου ὁ βασιλεὺς ἐπυνθάνετο, τίνος ἂν εἴη. οἱ παρεστῶτες ἀπολελόγηντο· “τῆς δεσποίνης.” ὁ δὲ δυσφόρως διατεθεὶς ἐπὶ τούτῳ προσκαλεῖται ταύτην, καὶ παρ’ αὐτῆς	καὶ πλοίου ποτὲ διὰ τοῦ Βουκολέοντος διερχομένου, ἐρωτήσας τίνος ἂν εἴη τοῦτο, καὶ μαθὼν ὡς τῆς δεσποίνης ἐστίν,	καί ποτε τούτου ἐκεῖσε ἐνδιατρίβοντος, εἴτε δὴ καὶ δειπνοῦντος, ὡς λόγος, συνέβη ναῦν τινὰ μυριοφόρον ἐξ οὐρίας πλέουσαν ἀναπεπταμένοις δὴ τοῖς ἱστίοις τῷ μεγέθει τὸν λειμῶνα κατασκιάσαι καὶ τὸν βασιλέα εἰς θάμβος ἐπαγαγεῖν. ἐπύθετο οὖν αὐτίκα τίνος τε ἡ ὁλκὰς εἴη καὶ ὅ τι φέροι τῶν ἐδωδίμων. ὡς δὲ τῆς αὐγούστης εἶναι διήκουσεν καὶ λαθεῖν τοῦτο οὐκ ἦν, τότε μὲν ἐφησυχάσαι λέγεται καὶ διαπέμψαι τὸν καιρὸν μέχρι τῆς ἧς εἰώθει ἡμέρας κατὰ τὰς Βλαχέρνας ἰέναι. ἐπεὶ δ’ ἥ τε ἡμέρα παρῆν καὶ ὁ τούτου ὅρμος δῆλος ὑπῆρχε τῷ βασιλεῖ ἀναμαθόντι διά τινος, τῆς εἰς τὸ πλοῖον φερούσης ἀπήρχετο ὁδοῦ· ἦν δὲ κατὰ τὸν Βόσπορον. καὶ

28. M. J. Featherstone and JSC, *ad loc.*, translate “repressing her anger”; S. Papaioannou, Byzantine Mirrors: Self-Reflection in Medieval Greek Writing, *DOP* 64, 2010, p. 81-102, on p. 87, believes the passage to mean that Theodora calmed her husband’s anger.

29. A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, Athens 2006, p. 150.

τὸ ἀληθὲς ἐγνωκώς· “οἴμοι”, ἔφη, “φανερωθέν<τι> ναυκλήρῳ, ἐπείπερ τοῦτο τῆς ἐμῆς συμβίου καθέστηκεν,” καὶ ἅμα τῷ λόγῳ παρεκελεύετο πυρποληθῆναι τὴν ναῦν σὺν τοῖς ἀγωγίμοις πολλοῖς καὶ τιμίοις κατὰ πραγματείαν ὑπάρχουσι, μὴ τούτων ὅλως φεισάμενος εἰς ἔπαινον βασιλικῆς τιμιότητος δημοκηδίᾳ μᾶλλον ἢ δημοβορίᾳ συνιστώσης ἐπίκτησιν.	“οἴμοι” ἔφη “φανερωθέντος ναυκλήρου, ἐπείπερ τοῦτο τῆς ἐμῆς συμβίου ἐστί.” καὶ ἀποστείλας αὐτοῖς ἀγωγίμοις[30] τὴν ναῦν ἐνέπρησεν.	ἐπείπερ παραγενόμενος παρὰ τὴν πρύμναν ἔστη τῆς νεώς, ἀκολουθούσης τῆς τάξεως, ἠρώτα τὴν σύγκλητον οὐχ ἅπαξ δὴ μόνον ἀλλὰ καὶ δίς τε καὶ τρίς, ὅτου δή τις ἔχοι χρείαν τῶν ἐδωδίμων, σίτου <ἢ οἴνου> ἤ τινος ἄλλου τῶν κατ’ οἶκον ἀναλισκομένων. ὡς δὲ πολλάκις ἐρωτηθέντες μόλις ἅπαξ ἀπεκρίθησαν μηδενὸς λείπεσθαι “ἄχρι τῆς σῆς εὐμοιροῦμεν δεσποτείας τε καὶ βασιλείας”, καὶ προστιθέντων μηδὲν εἰδέναι “τῶν ὧν ἐρωτώμεθα”, “ἀλλ’ οὐκ ἴστε δή”, ἔφησεν, “ὅτι με ὑπὸ θεοῦ βασιλέα γενόμενον ἡ αὐγούστά μου καὶ σύμβιος ναύκληρόν [με] εἰργάσατο; καὶ τίς πώποτε”, μετὰ πικρίας λέγοντος ψυχῆς, “βασιλέα Ῥωμαίων ἢ τὴν αὐτοῦ γαμετὴν ἔμπορον ἐθεάσατο;” καὶ ἐπὶ τούτῳ ἀναπολογήτων μενόντων, ἐκέλευσεν αὐθωρὸν μόνους ἐξιόντας τοὺς ἀνθρώπους τὴν ναῦν ἐκείνην παραδοῦναι πυρὶ αὐταῖς ἀγκύραις καὶ ἱστίοις καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ἀγωγίμοις, πολλὰ κατειπὼν ὕστερον καὶ παντοίαις ὕβρεσι τὴν δέσποιναν περιβαλών, ὡς καὶ αὐτῆς ἐπαπειλῆσαι <ἐξαγαγεῖν> τῆς ζωῆς, εἴγε δὴ ἔκτοτε τοιοῦτόν τι ποιοῦσα φωραθείη.

There is a striking verbal parallelism between the shorter version of Pseudo-Symeon and that of Genesios who, while using twice as many words, adds nothing to the content. The gnomic elegance of the anecdote in Pseudo-Symeon would earn him our recognition as an abbreviator of talent, that is, if we had any reason to recognize the primacy of Genesios’ text. Based on the previous observations, however, I would rather suggest that Pseudo-Symeon copies the common source, while Genesios expands it with redundant details – e.g., the emperor, who already obtained the identity of the vessel’s owner from his courtiers, then “learns the truth” (τὸ ἀληθὲς ἐγνωκώς) from the empress in person – and generalities (on “the imperial dignity” at the end).

The Continuer’s version of the same anecdote is over three times as long as that of Genesios. A few minor traits absent in Pseudo-Symeon attach it to Genesios’ narrative: the emperor ἐπυνθάνετο in Genesios, ἐπύθετο in the Continuer (ἐρωτήσας in Ps.-Symeon); in both texts Theophilos delays the expression of his wrath and scolds the empress (in Ps.-Symeon she does not participate in the scene). A slight but sure sign of the Continuer’s acquaintance with the version represented in Pseudo-Symeon is the fine usage, in both texts, of the sociative dative: αὐτοῖς ἀγωγίμοις τὴν ναῦν ἐνέπρησεν

30. αὐτοῖς τοῖς ἀγωγίμοις ed., but there is no need to complete the article, as shown by the parallel construction in *Theoph. Cont.* (αὐταῖς ἀγκύραις καὶ ἱστίοις).

(Ps.-Symeon), ἐκέλευσεν […] τὴν ναῦν ἐκείνην παραδοῦναι πυρὶ αὐταῖς ἀγκύραις καὶ ἱστίοις καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ἀγωγίμοις (*Theoph. Cont.*). Genesios does not make the emperor burn anchors, yet simplifies the construction by adding the preposition σύν.

Another feature of the Continuer's narrative deserves a special notice. On two occasions he makes a vague reference to his sources: ὡς λόγος / "as the story goes" and λέγεται / "it is reported" (tr. Featherstone and JSC). Both references introduce narrative elements absent from the two other versions of the story. Thus, the λόγος is cited for the crucial detail that Theophilos was not just relaxing at the Boukoleon palace as Theodora's ship sailed by (as in Genesios and Pseudo-Symeon), but was actually dining. What "is reported" is that Theophilos postponed his reaction and then put on a complete show in front of Theodora's ship, involving also the Senate. The minutes of the field meeting of the Senate at the harbor account for most of the additional wording in the Continuer. These materials, absent in the common source, and the way they are introduced pose the question of the Continuer's additional sources.

One vision of the Continuer's sources, defended by JSC and Jeffrey Featherstone, has been cited at the start of this study: to a multitude of "excerpts compiled from various sources," copied in quires and used by Genesios for his chronicle, many more were added to compose the "common source II" that was put at the Continuer's disposal. A somewhat different view of the Continuer's sources, going back to Grégoire and propagated by Patricia Karlin-Hayter, can still be found in recent studies. It consists in hypothesizing numerous lost biographies – the Lives of Theophobos the Persian and of Manuel the General, of Theoktistos, Bardas, etc. – that were available to the tenth-century chroniclers.[31] This view is not incompatible with the one previously cited: the multiple excerpts filling the quires must have been copied from writings no longer extant. These sources, however, have one unfortunate feature in common: they are not detectable by the normal philological tools. If we could establish, for instance, some degree of textual parallelism between the Continuer and Symeon the Logothete in their respective descriptions of Theophobos, Manuel, Theoktistos, etc., the existence of the latters' biographies could at least be debated. Yet,

31. See H. Grégoire, Manuel et Théophobe, quoted n. 10; P. Karlin-Hayter, Études, quoted n. 18, with the impressive tables on p. 456 and 458 (now cited with approval by P. Varona Codeso, In Search of a Byzantine Narrative Canon: The Vita Basilii as an Uncanonical Work, *BMGS* 39, 2015, p. 173-190, on p. 174); and most recently W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, quoted n. 5, p. 147-148, with n. 84, on the Lives of Manuel and Theophobos.

no such parallelism has ever been shown. These biographies must be dismissed, therefore, as a figment of scholarly imagination, born out of understandable desire to attenuate the shortfall of contemporary or nearly contemporary records of the mid-ninth century.

Speculations on lost biographical sources allegedly used by the Continuer (and Genesios) are absent from the studies of Alexander P. Kazhdan and Jakov N. Ljubarskij, who dwell on the "common source" but also on oral traditions integrated by the chroniclers in their narrative.[32] Genesios, in fact, declares expressly in his preface having listened to the φήμη, oral tales coming down from the past.[33] The expressions used by the Continuer in the passage quoted leave little doubt that he also collected such tales. Tales told about Theophilos enabled him to decorate with lively details the bare bones of the merchant vessel anecdote that he found in the common source and in Genesios. The chronicler quotes no such source for the scene on the quay of the Bosphorus, which I would attribute to his own imagination.

Going back to the case of Theophobos, I would attribute to oral tradition the story of his birth from a passing Persian ambassador that is at odds with both versions of his origins represented in the common source (i.e., for us, in Pseudo-Symeon). Genesios was the first to operate a clumsy integration of this oral tale with the text featuring Theophobos' father alive, settled at Sinope, and enrolled in the imperial army. The Continuer, as I have argued above, re-worked and improved upon Genesios' version.

3. *The final clash between Leo V and (the future) Michael II*

My last textual sample, too instructive to be left out, concerns the events that preceded and triggered the assassination of Emperor Leo V. Our three chroniclers tell very different stories, which are, nevertheless, closely bound by phraseological parallels: indisputably, three different narratives go back to a single text. The emergence of these narratives mirrors in all essential features the evolution of the story of the origins of Theophobos the Persian (above).

32. A. P. Každan, Из истории, quoted n. 17, p. 79-80, is more assertive on this issue, with reference to the classical study by F. Hirsch, *Byzantinische Studien*, Leipzig 1876, p. 218-219; J. N. Ljubarskij, Theophanes Continuatus, quoted n. 8, p. 19, admits the possible use of oral sources, but does not develop this point.

33. Genesios, p. 3^{11-12}, cf. A. Kaldellis' translation, quoted n. 20, p. 3 with n. 1. Genesios makes a distiction between "men who lived then" (at the time of the events described), whose testimony he could obviously only gather from books, and the φήμη coming down to his own time.

PS.-SYMEON, p. 610^{2-5}

7. Ἐπεὶ δὲ Μιχαὴλ τὸν ἐξ Ἀμορίου, οὗ τὸν παῖδα[34] ἐκ τῆς πνευματικῆς κολυμβήθρας υἱοποιήσατο, πατρίκιον καὶ ἐκκούβιτον ἐτίμησεν,

αὐτὸς δὲ τῇ τολμηρίᾳ τῆς γλώττης τὸν Λέοντα ὠνείδιζεν ὡς καθαιρέτην τῶν ἁγίων εἰκόνων, καὶ τὴν γαμετὴν αὐτοῦ ἀνοσίοις γάμοις ἐμμιγῆναι,

GENESIOS I, 17-18, p. 15^{44}-16^{82}

17. Τούτων δὲ χρόνου τινὸς προδεδραμηκότος Μιχαὴλ ὁ ἐξ Ἀμορίου τοῖς κατ' ἀνδρείαν προκόπτων ἐν προτερήμασι, παρ' ὃ καὶ τὸ τῶν ἐξκουβίτων πεπίστευτο σύνταγμα, διαβολῇ καθοσιώσεως ἐπισκήπτεται· ὃς ταύτην πολυτρόπως ἀποσεισάμενος ἐκπέμπεται παρὰ βασιλέως διακυβερνᾶν τὸ ἐν αὐτῷ στρατολόγημα. ὃν βασκαίνων, καθάπερ τινὲς ἔφασκον, θανατῶσαι βεβούλητο, εἰ μὴ θεός, οἷς τρόποις εὐδόκει, παραδόξως φυλάξας τῇ βασιλείᾳ τοῦτον ἀφώρισεν. εἰ καὶ τοῦτό τινες ἐξειλήφασιν, ὅτι τῷ Μιχαὴλ παρῆν καὶ τολμηρία γλώσσης μείζων τῆς κατὰ γενναιότητα πάντῃ θρασύτητος, λαλούσης παράσημα καὶ ἀπειλούσης τῷ κρατοῦντι ὅλως καθαίρεσιν, αὐτοῦ τε τὴν γαμετὴν ἀνοσίοις γάμοις ἐγκαθυβρίσαι. ἐνηχεῖτο τούτοις ὁ Λέων, καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἐπειρᾶτο εὐμηχάνως κατευνάσαι ῥοπήν (ᾔδει γὰρ αὐτὸν γλωσσηματίαν καὶ αἴσχιστον, κἂν ἀνδρεῖον ἐνόμιζεν), ἀλλ' οὐ πείθει τοῖς λόγοις ἢ παραινῶν πάντως ἢ ἐμβριμώμενος· εἴχετο γὰρ ὡσαύτως ὁ Μιχαὴλ τῆς τοιαύτης αἰσχροτολμίας. καθίστησι τοίνυν ὁ βασιλεὺς ἀκροατὰς τῶν αὐτοῦ τολμημάτων, τὸ μὲν δῆθεν καταπιέζων αὐτοῦ τὸ θράσος καὶ γλωσσαλγίαν, τὸ δὲ καὶ ὠτακουστεῖν τὰ περὶ τοῦτον αἱρούμενος.

ἦν γὰρ καὶ τῷ Ἐξαβουλίῳ περιεσκεμμένως εἰσηγησάμενος, ἅτε νουνεχεῖ ὄντι καὶ πολυπείρῳ ἀνδρί, πρὸς δὲ καὶ γνωστῷ

Theoph. Cont. I, 21, p. 54^{4}-56^{32}

21. Μιχαὴλ τοῦτο ἦν, ὃς τὴν Φοιδεράτων τότε ἐπειλημμένος ἀρχήν,[35] ἐγκλήματι καθοσιώσεως ἁλοὺς μόγῳ πολλῷ καὶ κόπῳ ἀποτρίψασθαι ἴσχυσεν. ἀλλ' ἔμελλεν ὑπ' ὀδόντα τοῦτον ἔχων ἀεὶ καθάπερ διαπεπραγμένον ἱερεῖον δεῖξαι οὐκ εἰς μακράν. ἄλλως μὲν γὰρ ἐξῄσκει γλῶσσαν ὁ Μιχαὴλ πρόλαλόν τε καὶ ἰταμόν, καὶ τὴν αὐτοῦ οὐκ ἔληγεν ἐκπομπεύων θηριοτροπίαν, ἅτε δὴ αὐτῷ καὶ συναυξηθεὶς καὶ τῇ ἐκ χειρὸς γαννύμενος ἀνδρειότητι. ὁ Λέων δέ – οὐ φέρει γάρ τις πάντων κρατῶν ἑνὸς ἡττᾶσθαι μωροῦ, εἰ μή γε ὄντως οὐκ ἀνδρῶν ἀλλὰ καὶ θυμοῦ βασιλεὺς καταστῇ – ὠτακουστάς τινας τούτῳ λόχον κατέστησεν, ὡς ἂν διά τινος πορθμείου διαβιβάζοιντο λόγοι οἱ αὐτοῦ· *καὶ γὰρ ὑπείδετο τὸ μέλλον, τῆς κατὰ τὸ Φιλομήλιον προρρήσεως ἐξημβλωκυίας τῆς αὐτοῦ ψυχῆς οὐδαμῶς, ἣ τὸν Μιχαὴλ δεύτερον τοῦ Λέοντος ἀναρρηθῆναι διωμολόγησεν.* τούτων τῶν ἐφεδρευόντων εἷς ἦν καὶ ὁ Ἑξαβούλιος, ἀνὴρ οἷός τε ὢν ἦθος καὶ φύσιν ἀνθρώπων καταμαθεῖν. ὡς γοῦν χρόνου

34. τὴν παῖδα ed., misreading the ligature το; with this ligature (f. 136, l. 8), which the scribe employs at the beginning of the line, cf. the identical one in the word χειροτονεῖ just beforehand (f. 136, last line).

35. While other sources record Michael's promotion as the commander of the Excubitors, the Continuer alone promotes him commander of the Federates, forgetting that he had previously appointed to this position Thomas the Rebel (I, 12). This aberrant indication can thus be dismissed as a slip of memory on the Continuer's part (cf. *PmbZ*, no. 4990/corr. Michael II), and does not justify inserting the command over the Federates in Michael's career, as in D. AFINOGENOV, The Conspiracy of Michael Traulos and the Assassination of Leo V: History and Fiction, *DOP* 55, 2001, p. 329-338, on p. 330. D. E. Afinogenov develops his analysis in more detail in his study Что погубило императора Льва Армянина? (История и мифы), in *Мир Александра Каждана. К 80-летию со дня рождения*, Saint-Petersburg 2003, p. 194-222, to which I refer below.

	αὐτοῦ τῶν οἰκείων, μὴ παραχωρεῖν αὐτῷ ἀθυροστομεῖν σπεύδοντι, ἀλλὰ σιωπὴν ἄγειν, ἐξ ἀναγκαίου τῶν κατὰ βασιλέως ἄγαν εὐλαβουμένῳ. ἀλλὰ ταῦτα μὲν οὐδὲν αὐτῷ πρὸς καταρτισμὸν διενήργητο, ἐξ ἀπαιδευσίας ἀκρατῶς φερομένῳ· ἐπεὶ δὲ ἅπαξ καὶ δὶς καὶ πολλάκις περὶ αὐτῶν ἐδηλοῦτο τῷ βασιλεῖ, αὐτὸς δὲ δυσίατος ἢ ἀνίατος εὕρητο, διὰ χειρογράφου κατεγγυᾶται τὸν Ἐξαβούλιον ὡς μηδὲν αὐτοῦ τὸ παράπαν τοῦ λοιποῦ διαπαρασιωπῆσαι τῶν ληρημάτων, ἀλλὰ πάντα προὖπτα θέσθαι ἑαυτῷ. ὡς δ' οὐκ	προϊόντος οὐκ ἐνεδίδου τῆς ἀθυροστομίας οὐδὲ τοῦ τωθασμοῦ, ἀλλ' οἷόν τις κυματίας πᾶσαν ἀκαίρως ἰλὺν ἐξέβρασσε ποταμός, ἠπείλησε τῷ Λέοντι πανώλειαν καὶ ἀλλ' ἄττα, ὑφ' ὧν θυμὸς ἐτρέφετο πονηρός, ἀνεπέμπετο δὲ ταῦτα πρὸς βασιλέα, ἀνάρπαστος γίνεται ἐξ αὐτῆς, καὶ τέλος, τῶν ἐλεγχόντων τὰ τῆς κατηγορίας κατεμπεδούντων, κατατίθεται τυραννίδος ἐπίθεσιν μελετῶν.
ὑπολαβὼν αὐτὸν ἀνταρσίαν μελετᾶν	ἐνεδίδου γλωσσηματίζων ὁ ἀλαζών, αὐτίκα τοῦτον κατάδηλον τίθησι βασιλεῖ τῆς αὐτῆς ἀναιδείας μεταποιούμενον.	
εἰς τὸ τοῦ παλατίου λουτρὸν πιθήκειον δεσμεῖ, κοντῷ τε προσδεθῆναι κελεύει καὶ τῷ καμιναίῳ πυρὶ παραδοθῆναι ἀνάλωμα· οὗ προβιβασθέντος ὁ βασιλεὺς εἱστήκει θεωρῶν τοῦτον. ἡ δὲ βασίλισσα Θεοδοσία…	καὶ δὴ ῥητῇ ἡμέρᾳ τῶν πρὸ τῆς Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν κατὰ σάρκα γεννήσεως, εἰς τοὐμφανὲς τῶν κατ' αὐτοῦ κινουμένων οἱ ἔλεγχοι παρεισέθεον, περὶ τὸν τῶν ἀσηκρητείων χῶρον τοῦ βασιλέως τὰ ἐπὶ τούτῳ κατὰ δοκιμασίαν πολλὴν ἀνετάζοντος. οὐκοῦν ἐλέγχεται Μιχαὴλ τυραννίδα, κατατίθεται φανερῶς ἐναργείᾳ τῶν κατηγόρων νυττόμενος, καί τισι τῶν ὑπασπιστῶν ὁ βασιλεὺς ἐγκελεύεται αὐτὸν ταῖν χεροῖν λαβέσθαι καὶ ἀπαγαγεῖν εἰς τὸ τοῦ παλατίου λουτρόν, πιθήκιόν[36] τε δεσμῆσαι ἐνεῖραί τε πρὸς κοντὸν καὶ τῷ καμινιαίῳ πυρὶ παρατιθέναι ἀνάλωμα. 18. Τοῦ δὲ βασιλικοῦ διατάγματος οὕτω προβιβασθέντος, θεάσασθαι τὸ τελεσθησόμενον προτεθύμητο βασιλεύς. συνηντήκει δὲ αὐτῷ ἡ αὐγούστα Θεοδοσία…	ἡμέρα ἦν ἡ προτεραία τῆς καθ' ἡμᾶς τοῦ λόγου Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπιδημίας τε καὶ σαρκώσεως. ἐπεὶ γοῦν πάντοθεν κατάφωρος ἐγεγένητο αὐτοῦ τοῦ βασιλέως ἐν τοῖς Ἀσηκρητείοις ἐξετάζοντος, καὶ δρασμὸς τῶν τολμηθέντων οὐκ ἦν, καταχειροτονεῖται τὴν ἐπὶ θάνατον, καὶ θάνατον οὐ τόνδε ἢ τόνδε, ἀλλ' ἵν' ἔχοι καὶ τὸν βασιλέα αὐτὸν θεατήν τε καὶ αὐτουργόν, εἴτε τῷ πάθει τῆς ὀργῆς ἐκνικώμενον, εἴτ' ἄλλως τῇ ὠμότητι ἐφηδόμενον, κατὰ τὴν τοῦ βασιλικοῦ βαλανείου κάμινον δριμέως δεδεμένον ἐκριφῆναι πυρὸς παραβόσκημα. ὥριστο ταῦτα, καὶ αὐτὸς προέθεεν τὰ τοῦ δράματος ἐποψόμενος. ἀλλ' ἡ τούτου σύζυγος – Θεοδοσία ἦν, τὸ τοῦ Ἀρσαβὴρ θυγάτριον…

The story preserved by Pseudo-Symeon is short and coherent. Leo V was so close to Michael of Amorion that he "adopted" (sponsored) the latter's son by holding him at the baptismal font; he also promoted Michael *patrikios* and

36. On this passage, see F. KOLOVOU, Zu Genesios † Πιθηκιον † (16,78 Lesmueller-Werner et Thurn), *BZ* 92, 1999, p. 468-470.

(*domestikos* of the) Excubitors. Michael, however, who could not reign in his insolent tongue, publicly denounced Leo as the destroyer of holy icons and for having married his wife in an illicit manner. Leo suspected this to be a preparation for a plot and ordered Michael to be chained like a monkey, tied to a spear (or a pole) and put in the furnace of the Palace baths to be consumed by fire. As Leo was standing by, observing the execution of his orders, Empress Theodosia ran out and made him stop the execution. In this story, Michael's intended rebellion (ἀνταρσία) is clearly a figment of Leo's imagination.

Genesios' version of the story is five times as long and much less coherent than Pseudo-Symeon's. He tells of Michael's promotion, for bravery, to the rank of commander of the Excubitors, as well as of his loyalty to the emperor (καθοσίωσις) called in question by a libelous accusation (διαβολή) that Michael succeeds in shaking off. Leo V decides, nevertheless, to put Michael to death, "as some people say" (καθάπερ τινὲς ἔφασκον) by sheer envy (βασκαίνων). This appraisal agrees with the plot line in Pseudo-Symeon, who makes it clear that Leo V's suspicions of Michael had no foundation in reality. Then, Genesios records at great length another tradition (εἰ καὶ τοῦτό τινες ἐξειλήφασιν), incompatible with the previous assessment. In this version of the events, Leo V reacts to an actual threat posed by Michael, but, quite typically, the description of this threat consists of a paraphrase of the common source (for us, Pseudo-Symeon), who says nothing of the kind.

In Genesios, Michael, who cannot control his insolent tongue (τολμηρία γλώσσης as in Pseudo-Symeon), threatens the emperor with nothing less than total destruction (ὅλως καθαίρεσιν). Michael's threats against the empress, ἀνοσίοις γάμοις ἐγκαθυβρίσαι, are so gruesome that the translation by Anthony Kadellis, "insulting the Empress by implications of unlawful sexual unions," fails to render their gravity. As pointed out by Dmitry Afinogenov, she was menaced with being forcefully subjected to illicit sexual unions,[37] obviously after her husband's elimination. What is crucial to note, however, is that Genesios' phrase shows a genetic link with the text preserved by Pseudo-Symeon: Leo V, originally denounced <u>ὡς καθαιρέ</u>την ("as destroyer"), is awkwardly threatened in Genesios with ὅλ<u>ως καθαίρε</u>σιν; his initial denunciation for violating some canonic restrictions on marriage (τὴν γαμετὴν αὐτοῦ ἀνοσίοις γάμοις ἐμμιγῆναι) transforms itself into a threat of rape expressed in nearly the same terms (αὐτοῦ τε τὴν γαμετὴν ἀνοσίοις γάμοις ἐγκαθυβρίσαι).

The rest of the story does not strike by its logic even by Genesios' mediocre standards. As Michael's horrible threats resounded in Leo V's ears

37. D. Afinogenov, Что погубило, quoted n. 35, p. 200.

(ἐνηχεῖτο τούτοις ὁ Λέων), the emperor was still inclined to leniency, knowing Michael as a brave man with a foul mouth. "But arguments, exhortations, and admonitions had no effect, and Michael held fast to his obscenity. So the Emperor arranged for others to witness his daring words, in the hopes of dampening his audacity and endless talking, but also because he himself wished to be aware of everything that Michael said" (tr. Kaldellis). It is hard to grasp why Leo V needed more witnesses, unless the author imagines Michael spitting his first threats directly into the emperor's face. But Genesios does not stop at that. He makes the emperor engage a wise counselor, Exaboulios, to watch over Michael and also "to warn him hold his silence since he ought to be afraid of threatening the Emperor." But Michael did not relent and his "behavior was once, twice, and finally reported many times to the Emperor." Then the emperor sent Exaboulios a written order to report everything on Michael, apparently in writing and through official channels, since the day before Christmas the emperor, after "repeated inquiries," had obtained the proofs of Michael's high treason from the *asekretis* office. All this does not make much sense as a plot line, especially since during the whole of the investigation Michael runs around the capital openly threatening the imperial couple with murder and rape. Fortunately, the story ends up, as in Pseudo-Symeon, after his being chained like a monkey, etc., with the intervention of Empress Theodosia, visibly undeterred by Michael's obscene threats.

The parallel story in the Continuer of Theophanes is for once much shorter than in Genesios. The Continuer drops his predecessor's endless and pointless repetitions, and finely structures the plot. First, though, he follows Genesios in advancing the notice of Michael's promotion to the rank of *patrikios* and of his spiritual kinship with the emperor to the scene of Leo's coronation:

Ps.-Symeon (supra):	Genesios, I, 11, p. 9^{1}-10^{3}	*Theoph. Cont.* 12, p. 38^{2-4}
(The emperor)… Μιχαὴλ τὸν ἐξ Ἀμορίου, οὗ τὸν παῖδα ἐκ τῆς πνευματικῆς κολυμβήθρας υἱοποιήσατο, πατρίκιον καὶ ἐκκούβιτον ἐτίμησεν.	(The emperor)… Μιχαήλ, οὗ τὸν παῖδα πνευματικῆς ἐκ κολυμβήθρας υἱοποιήσατο, τῇ πατρικίου καὶ ἐξκουβίτου τιμῇ διεσέμνυνεν.	(The emperor)… Μιχαὴλ (…) τῇ τῶν πατρικίων ἐγκαταλέγει τιμῇ, τὸν υἱὸν αὐτοῦ πρότερον ἐκ τοῦ θείου λουτροῦ υἱοποιησάμενος.

The other transfer, proper to the Continuer, consists in advancing the passage printed in the table in italics, which most appropriately justifies Leo's suspicions of Michael by citing the prophecy of the monk from Philomelion. This prophecy is briefly recalled in the common source, as represented by both Pseudo-Symeon and Genesios, half a page below.

The charge of lèse-majesté, absent from Pseudo-Symeon and described in Genesios' first version as a slander (διαβολή), presents for the Continuer a valid accusation (ἔγκλημα). Michael is said to have been caught (ἁλοὺς) in this crime and only smothered the scandal with much effort. The following statement that he continued with the emperor "always between his teeth" confirms his evil intent toward Leo. In picking up, as in Pseudo-Symeon and Genesios, the topic of Michael's unbridled tongue, the Continuer gives it a very different turn: Michael neither makes moderate and reasonable reproaches, as in the former, nor utters horrendous and implausible threats, as in the latter. Profiting from his long-time intimacy with the emperor, he uses his recognized freedom of speech to discredit the ruler by exposing his brutal ways under the cover of exulting in his courage. As in Genesios, Leo sends people to spy on Michael, and one of these spies is Exaboulios. But the point of the spying is no longer to hear and to report time after time the same outrageous threats – it is rather to establish whether Michael's jibber-jabber has any deeper motivation than his foolishness. Exaboulios – "a man capable of understanding the character and nature of men" – proves his usefulness by obtaining the incriminating evidence. Michael, unable to control his temper, "threatens Leo with utter destruction and whatever else fed his wicked anger." As shown by underlining in the above table, the first part of this sentence is a close paraphrase of Michael's threat against the emperor in Genesios. The Continuer, however, does not dare to repeat Genesios' version of Michael's threat against the empress, too far-fetched, in any case, to be plausible, and replaces it with a general "et cetera." Michael is arrested the moment his actual threat is reported to emperor, judged on this evidence and condemned to a cruel death, as in the other versions of the story. As elsewhere, he is saved by Empress Theodosia.

Dmitry Afinogenov has persuasively shown that the notion of Michael's conspiracy against Leo V was a secondary construction, absent from the sources closest to the events. The *Life of Niketas of Medikion,* written by Theosteriktos between 828 an 843, makes a distinction between the conspirators who murder Leo V and Michael, his prisoner. A chronicler as ill-disposed towards Michael as George the Monk (writing ca. 846) ascribes Michael's arrest to Leo's jealousy of his personal qualities, using the same verb (βασκαίνων) as Genesios (who may have employed George the Monk as a source).[38]

38. D. Afinogenov, Что погубило, quoted n. 35, p. 203-204, and passim. Genesios' direct use of George the monk, asserted by J. N. Ljubarskij, Theophanes Continuatus, quoted n. 8, p. 17-18; A. Kaldellis, *Genesios*, quoted n. 20, p. xxii is put in doubt by W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, quoted n. 5, p. 186 n. 120.

Afinogenov, however, was hampered in his reasoning by his adherence to the view that "it was Pseudo-Symeon who employed Genesios as a source and not the other way around."[39] His arguments did not carry conviction with Leslie Brubaker and John F. Haldon who speak of Emperor Leo V fearing "possible coups directed against his rule" and jailing his friend Michael of Amorion "on the basis of clear evidence of being involved in such a plot."[40] In refuting Afinogenov, JSC claims that "the evidence of the sources speaks clearly" against his thesis, "for Michael was formally accused of usurpation against the emperor according to the Continuator and Genesios"; he concludes with "the participation of Michael in the actual plot that ended with Leo's murder" (p. 66-67). Yet, our analysis has shown how – and how late! – this "clear evidence" emerged. The notion of Michael's conspiracy was first introduced by Genesios as one of the two versions of Leo V's murder. Most importantly, it was constructed with phrases borrowed from the common source that carried no such accusation. This is a clear proof that Genesios, in accusing Michael, did not rely on a written source – a pamphlet hostile to Michael, as envisaged by Afinogenov, or another – but, as his habit, on hearsay. The Continuer transforms Michael's conspiracy into the only version of Leo V's demise; he does it so skillfully as to win over the scholars – yet, again, by means of reworking Genesios' text and plot.

IV. – The quest for the historical Theophobos

1. *Naṣr the Khurramite – Theophobos or his father?*

The Khurramite movement, of Mazdakite and Islamic inspiration, and thus considered heretical by traditional Zoroastrians but even more so by Muslims,[41] is incarnated in its later phase by the emblematic figure of Babek, its leader from ca. 816 until his capture by Caliph al-Mu'taṣim's troops in 837 and his execution at Samarra in January 838. Some Oriental sources and to even greater extent, modern historians picture Babek as a champion of the Persian national spirit suppressed by Islam, a vision borne out by our tenth-century chronicles that speak of "Persia" and "Persians"

39. *Ibidem*, p. 200.
40. L. Brubaker, J. F. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680-850: A History*, Cambridge 2011, p. 385.
41. See T. Daryaee, A Historical Episode in the Zoroastrian Apocalyptic Tradition: The Romans, the Abbasids, and the Khorramdens, in T. Daryaee and M. Omidsalar (eds.), *The Spirit of Wisdom [Mēnōg-i Xrad]. Essays in Memory of Ahmad Tafazzoli*, Costa Mesa 2004, p. 64-76.

sending embassies and making treaties with Byzantium. Thus, if Babek ever entertained the design of reviving Persian statehood, his dream came true if not on the ground, at least in the pages of Genesios and the Continuer of Theophanes.

The Greek sources (cited above) ascribe to Babek's rebellion a duration of only five years focusing on its final most acute phase, that of decline. This phase started by the defeat inflicted on the Khurramite rebels in Media (the Arab province of Jibāl) in December 833. The main account of this campaign belongs to Tabarī who indicates that some of the rebels fled the caliphate and found refuge in Byzantium. The evidence of Oriental sources, in the first place Tabarī and Michael the Syrian, has been subjected to scrutiny in several studies, notably by Marius Canard and Mohamed Rekaya.[42] All these sources mention only one transfer of Khurramite fighters into imperial territory and service. Michael the Syrian names the refugies' leader Naṣr, a name which recurs in Mas'ūdī in the disparaging diminutive form Nuṣayr: this newly converted Christian and his compagnions save Emperor Theophilos' life in the battle commonly described as of Anzes (Anzen, Anze) or Dazimon.[43]

John B. Bury, while trying, after other scholars, to disentangle the historical truth from fiction in stories about Theophobos, had expressed the hope of finding this "most distinguished and important figure in Babek's movement," as he viewed Theophobos before his flight to Byzantium, "mentioned in our Oriental sources."[44] Bury's expectations were met when Henri Grégoire, in the study that became a reference on the topic, affirmed the identity of Theophobos – who saved Emperor Theophilos' life in the same battle according to a Greek account (below) – and Naṣr.[45] As pointed out by Jean-Claude Cheynet in a recent survey of the Theophobos question, "l'identification entre Nasr le révolté khourramite des sources arabes, et le Théophobe des sources byzantines, quoique jamais attestée formellement, a été admise par tous et il n'y a pas de raison de la remettre en cause."[46]

42. J. Laurent, M. Canard, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886*, Lisbon 1980, p. 357-381; M. Rekaya, Mise au point sur Théophobe et l'alliance de Bâbek avec Théophile (833/34-839/40), *Byz.* 44, 1977, p. 43-67.

43. Mas'ūdī, *Les prairies d'or*, § 2818, trad. C. Barbier de Meynard et A. Pavet de Courteille, revue et corrigée par Ch. Pellat, IV, Paris 1989, p. 1152.

44. J. B. Bury, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I, A.D. 802-867*, London 1912, p. 253 (n. 3 to p. 252).

45. H. Grégoire, Manuel et Théophobe, quoted n. 10.

46. J.-C. Cheynet, Théophile, Théophobe et les Perses, in *Η Βυζαντινή Μικρά Ασία, 6ος-12ος αι.*, Athens 1998, p. 39-50, see p. 40.

JSC was the first to call this entrenched identification into question and to propose an alternative, and this is, to my mind, his main contribution to the "event-driven history" of Theophilos' reign.

JSC's essential argument (which goes back to his 1995 monograph) consists of two points. On the one hand, Greek sources feature Theophobos' (unnamed) father as a senior figure for the Persians; on the other, Caliph al-Mu'taṣim's ultimatum to Emperor Theophilos after the fall of Amorion (838), as reported by Michael the Syrian, included the extradiction of Naṣr and his son. JSC concludes: "That this son could have been Theophobos is more than a probability" (p. 161-162). On the next page, however, the author puts some water in his wine. While asserting "without any doubt that Naṣr and Theophobos were two different persons," he states with caution: "It appears to me that there is a strong possibility that Naṣr was Theophobos' father, although it cannot be completely ruled out that the latter was another Khurramite leader not named in the sources" (p. 163). Why this sudden hesitation which deprives the author's previous arguments of all their force?

The reason is that before (and after) reaching this point, JSC dedicates over fifty pages to composing biographies for Naṣr and Theophobos that stretch the imagination to the furthest limits. On the basis of a seal of uncertain reading, Naṣr becomes, as of 834, a senior imperial officer, the turmarch of the Federates, commander of "the mighty phoideratoi, charged with defending most of the eastern frontier" (p. 145-152). I find the attribution of the seal to Theophobos' father unlikely, while the whole development on the *phoideratoi* is grounded – as pointed out by Warren Treadgold – in a misunderstanding of this term in its middle Byzantine usage.[47] The career of Theophobos himself is many times more spectacular. This young Persian, either born as a bastard in Constantinople or brought as a hostage, attains in no time, through his marriage into the imperial family, the rank of a *kaisar* and becomes the heir-designate to the Byzantine throne! He is the *kaisar* who rides with Theophilos at the imperial triumph that JSC places in 831 (p. 120-124). JSC hesitates whether to strip Theophobos of his kaisarhood in 837 or in 838, leaning towards the latter solution (*ibidem*). But whatever the date chosen, recognizing Naṣr as Theophobos' father would create for the early 830's a totally surreal setting. We would have to admit that Naṣr, a Khurramite, was playing second fiddle to Babek in the

47. Cf. W. Treadgold, review of JSC's monograph, *Mediävistik* 28, 2015, p. 500-501; for the semantic evolution of term *phoideratoi*, see lately A. Laniado, *Ethnos et droit dans le monde protobyzantin, v^e^-vi^e^ siècle. Fédérés, paysans et provinciaux à la lumière d'une scholie juridique de l'époque de Justinien*, Geneva 2014, p. 35-127.

mountains of Jibāl or, as JSC would prefer, Azerbaijān, at the same time as his son, for a long time by then a Christian, was being groomed to succeed Theophilos. If not for the proactive strike by Caliph al-Muʻtaṣim in 833, the two would have never been reunited. This is the obvious reason why JSC keeps "another Khurramite leader" in reserve as Theophobos' possible genitor despite the source data which he quotes to establish Naṣr as the father.

If, however, we drop fantastic reconstructions, we should let ourselves be guided by the first version of Theophobos' story in the common source as preserved in Pseudo-Symeon – a text that JSC neglects entirely.

2. *Separating Naṣr and his son in the historical narrative*

In the Greek tradition Theophobos' father was overshadowed by his son to the point of vanishing in the Continuer's version (above). He is remembered, however, in the short account provided by Symeon the Logothete, while the story in Pseudo-Symeon makes it clear that it was the father who commanded the loyalty of the Persian refugee warriors. No doubt Naṣr, who with his followers broke through the Muslim frontier zone late in December 833 or in January 834, put up upon arrival in imperial territory – and had possessed before – a claim to royal origins. Converted to Christianity, Naṣr and his troops were stationed in the region of Sinope. The Khurramite regiment was the spearhead of the devastating raids launched by Theophilos into the Armenian lands of the caliphate as of 834. The data on these raids, discovered by Hratch Bartikian in the chronicle of Stephen Asolik of Taron,[48] has been studied by Timothy Greenwood[49] and by JSC (p. 245-262). All this time Naṣr remained in command of the men he had brought into the Empire, as confirmed by Michael the Syrian describing Caliph al-Muʻtaṣim's joy at the news of the death of Naṣr (on which below) who had devastated Zibatra (Sozopetra), the caliph's birthplace, in 837. Both Symeon and Pseudo-Symeon (when he reproduces the first version of the common source) attest that Theophobos, whatever his original name, arrived in Byzantium with his father. He might have well been taken to the imperial palace at the age of twelve, as stated in the second version of the

48. H. Bartikian, Οι "βυζαντινοί" Χουρραμίτες και η Αρμενία, *Σύμμεικτα* 9, 1994, p. 115-132. In objecting to the use of Bartikian's findings, W. Treadgold, quoted *supra*, describes them, quite unjustly, as "emending corrupt texts in Armenian." In fact, Bartikian proposes a plausible explanation of the ethnonym Hoṙomdier that requires no textual correction.

49. T. Greenwood, Armenian Neighbours (600-1045), in J. Shepard (ed.), *The Cambridge History of the Byzantium Empire c. 500-1492*, Cambridge 2008, p. 333-364, on p. 348-349.

common source, and sojourned there as the emperor's guest (and hostage), displaying the personal qualities and capacities, which the source describes.

Naṣr the Khurramite and many of his followers were massacred fighting Arab raiders in the *thema* of the Bucellarians in the spring or early summer of 839 or 840. The heroic last stand of the Khurramites, who, after Naṣr had fallen, cut their horses' sinews to make flight impossible and fought to the last man, is described by Michael the Syrian; two Arabic poems by Abū-Tammām, contemporary with the event, celebrate the massacre of the Khurramites (but do not mention Naṣr by name).[50] As long as Naṣr and Theophobos were considered to be one and the same person, this indication stood in contradiction with the Greek descriptions of Theophobos' execution by an order issued by Emperor Theophilos on his deathbed (i.e. in January 942). When obliged to choose, Warren Treadgold, for instance, contested the credibility of Michael the Syrian, while Jean-Claude Cheynet claimed that we lack reliable Greek sources on the end of Theophobos.[51] But just as the combined weight of the Oriental sources makes them hard to dismiss (as pointed out by Cheynet), on the Greek side, the circumstances of Theophobos' execution are described in close terms by the two independent branches of the chronicle tradition: the one going back to the common source (Genesios and the Continuer) and the other recorded by Symeon the Logothete. Rejecting their combined testimony is an unwelcome option. The distinction between Naṣr and Theophobos, as operated by JSC, removes the contradiction between the Greek and the Oriental sources.

3. *The emperor's brother-in-law and the king of the Persians*

Around the time his father fell as a hero on the battlefield, Theophobos, about eighteen years old, was married into the imperial family. Whether his wife was a sister of Emperor Theophilos, as I will suggest below, or of Empress Theodora, this was a political decision bringing Theophobos conspicuously close to the throne. This step can best be explained as the aftermath of the downfall of Kaisar Alexios Musele, for three years Theophilos' destined successor. Betrothed to the emperor's infant daughter Maria ca. 836, first promoted *patrikios* and soon *kaisar*, Alexios was sent with

50. See M. Canard, Les allusions à la guerre byzantine chez les poètes Abū-Tammām et Buḥturī, in A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*. I, *La dynastie d'Amorium*, éd. fr. par H. Grégoire et M. Canard, avec le concours de C. Nallino, E. Honigmann et C. Backvis, Bruxelles 1935, p. 397-408, on p. 400-402.

51. See J.-C. Cheynet, Théophile, Théophobe et les Perses, quoted n. 46, p. 47 (who cites Treadgold).

troops to Sicily in the spring of 838 and probably recalled as early as 839.[52] Alexios' demise was motivated by accusations, coming from Sicily, of contacts with the enemy and aspirations to the imperial crown. While the accusations were probably false (as our sources claim) and while Alexios' dismissal might have been mainly due to Maria's untimely death, from the moment Theophilos decided to get rid of the *kaisar*, no doubt in the winter or early spring 839, the problem of male succession to the throne became as acute as ever. Naṣr, the emperor's savior less than a year beforehand, was probably still alive. Theophobos, who had grown up at the court, might well have possessed the bright personal qualities that all Greek sources ascribe to him. The young Persian prince, as he was styled, was a reasonable match. The seal of Theophobos *patrikios*[53] must date from after his marriage. As for Alexios Musele four years earlier, this rank bestowed upon a very young man, now the emperor's brother-in-law, announced further promotions.

This, however, was not what happened. Another seal of Theophobos features him with the rare title ἐξουσιαστὴς Περσῶν, absent from the Byzantine court hierarchy. Ever since its correct reading was established by Werner Seibt,[54] the title has been much debated. Scholars argued that it could describe Theophobos' supreme authority over the Persian refugees within the imperial borders, "autorité sur les Perses par un titre qui ne correspond pas à la titulature militaire officielle, ce qui implique que lui et ses hommes n'étaient pas encore intégrés dans l'armée."[55] However, as JSC rightly points out (p. 168-172), in all official uses of the title it applies to sovereign foreign rulers. The *Book of Ceremonies* (mid-tenth century) accords it to the

52. The entry Alexios Musele *PmbZ*, no. 195/corr. uncommonly lacks chronological indications, but see the chronology proposed in the groundbreaking study by W. Treadgold, The Problem of the Marriage of the Emperor Theophilus, *GRBS* 16, 1975, p. 325-341, which is, on the whole, applied in the present paper.

53. A. W. Dunn, *A Handlist of the Byzantine Lead Seals and Tokens, and of Western and Islamic Seals, in the Barber Institute* of *Fine Arts, University of Birmingham*, Birmingham 1983, p. 8, no. 4.

54. The first editors of the seal, G. Zacos and A. Veglery, *Byzantine Lead Seals*, I, 2, Basel 1972, p. 1367, no. 2526, dated it in the second half of the ninth century and read the title ἐξουσιαστῇ Χερσῶνος. Werner Seibt established the reading ἐξουσιαστῇ Περσῶν in his review of the Zacos and Veglery corpus, *BS* 36, 1975, p. 208-213, on p. 212; he also advanced the date of the seal and attributed it to our Theophobos. W. Treadgold, in his review of JSC's monograph, quoted n. 47, admits both readings as belonging to two different seals, citing the entry Theophobos *PmbZ*, no. 8238, which is superfluous but which does not make this confusion. A slightly improved reading ἐξουσιαστῇ τ(ῶν) [Π]ερσῶν belongs to the editors of the same seal as part of the Dumbarton Oaks collection, see E. McGeer, J. Nesbitt, N. Oikonomides (†), *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*. 5, *The East (Continued)*, Washington, DC 2005, p. 146, no. 108.

55. J.-C. Cheynet, Théophile, Théophobe et les Perses, quoted n. 46, p. 49.

king of Alania (no doubt by a lapsus calami), to the king of Abasgia (for whom there are plentiful additional attestations), and to the caliph of Bagdad.[56] JSC continues with tentative considerations concerning Emperor Theophilos' plans to establish Theophobos as a "ruler of a Persian principality to the south of the Caucasus" (p. 171), but I believe that he misses two crucial points. First, the title could only be bestowed upon Theophobos after Naṣr's death (mid-839 or mid-840). With Naṣr as the bearer of dynastic legitimacy, Theophobos could not be named chief of the Persians over his father's head (in 834, for instance, as suggested by JSC, p. 172). Second, and most importantly, Theophobos' position became delicate in 840, after Michael, Theophilos' long-awaited heir, was born in the night of 9th/10th January. Theophobos' extravagant title, which should be translated as the king of the Persians, was, to my mind, mainly Emperor Theophilos' attempt to put the young man out of harm's way by restricting his authority to the Persians.

The chroniclers preserve a very distorted memory of Theophobos' promotion to the Persian kingship. As in all cases examined above, Genesios, visibly more disheveled, appears to be closer to the common source, which we cannot check in this case because the parallel passage is not found in Pseudo-Symeon. In Genesios, the Persians rout the Ishmaelites in frequent raids with invincible force under Theophilos' command, while Theophobos, still very young in the context of the narrative, accompanies the emperor. At a certain stage, Theophilos "was inclined to appoint Theophobos to rule over the Persians" (ὁ βασιλεὺς ἡγεμονεύειν αὐτῶν ἐβούλετο τὸν Θεόφοβον). Then, however, the Persians, through sheer foolishness, launched a mutiny and proclaimed Theophobos emperor against his will (μὴ ἑκόντα… βασιλέα κηρύττουσιν). Genesios adds that by their action they were "hoping to revive the past customs of Persia."

The Continuer did not retain the latter remark; in fact, he restructured the whole narrative. He transplanted Theophilos' decision to grant Theophobos power over the Persians (ἡγεμονεύειν ἐν Περσαῖς τὸν Θεόφοβον προτεθύμετο) in the aftermath of a battle, in which Theophobos saves the emperor's life (cf. below). The logic of this transposition is only outward, however, because, in the Continuer's narrative, Theophobos already commands the Persians in the battle. The description of the Persian mutiny, in the course of which Theophobos is unwillingly proclaimed emperor (βασιλέα καὶ ἄκοντα ἀνεκήρυξαν), is similar to Genesios' in content but finds a more coherent

56. *Constantini Porphyrogenitii imperatoris De cerimoniis aulae byzantinae*, II, 48, ed. J. Reiske (CSHB), Bonn 1829, p. 688$^{6.9\text{-}10}$ (cf. l. 2), and 689$^{17\text{-}18}$, cited by JSC, p. 169.

context: the Continuer presents it as an outcome of the Persian treason at the battle of Anzes (cf. below).[57]

Modern scholars tend to admit that the Persians did not claim for Theophobos the crown of Byzantium, only the kingdom of Persia. Thus, Anthony Kaldellis translates the phrase on Theophobos' proclamation in Genesios "proclaimed him King." By contrast, Jeffrey Featherstone and JSC translate the parallel passage in the Continuer "proclaimed him emperor," which is more appropriate. For the chroniclers and their readers the scene, as described, could have no other meaning but that of usurpation of the imperial power. Possibly their source had a better grasp of the situation speaking of revival of the Persians customs. But even if this was the case, the crucial error goes back to the original author of the scene. This error resides in considering as usurped the royalty that was actually conferred upon Theophobos by the emperor himself together with the title ἐξουσιαστὴς Περσῶν.

4. *The Persians' alleged treachery and Theophobos' demise*

All Greek sources claim that Theophobos was beheaded on the dying emperor's order, just before Theophilos expired in January 842. The execution was grounded in accusations of treason against the background of the Persians' betrayal at the battle of Anzes and their subsequent rebellion. The story of this battle and its aftermath is the most confused episod of Theophilos' reign: as has been observed, Genesios provides two and the Continuer three versions of the events (without being aware of the repetition), in addition to the version of Symeon, copied by Pseudo-Symeon. While most elements of Theophobos' biography find a historical explanation, the Persian betrayal and mutiny are hard to construct. The artificial character of this tradition is too often apparent. The version that provides the most coherent narrative is patently unhistorical. It is the same in Genesios and the Continuer. Before a battle set at Anzes/Dazimon shortly preceding the fall of Amorion, Theophobos and Manuel, Empress Theodora's uncle, prepare a plan of a night attack, which Theophilos refuses. The battle fought in the day turns to the disadvantage of the imperial troops. In Genesios, Manuel, at a tough moment, "perceived the Persians speaking to the enemy in the Saracen tongue, as if trying to parley with them" (καθ' ὁμιλίαν οἱονεὶ σπενδομένων); suspecting their loyalty, he extracted the emperor from their midst and arranged for his escape. The Continuer tells the same story in

57. Genesios III, 5, p. 40-41, see l. 20, 25-26 for the quotes; *Theoph. Cont.* III, 29, p. 178-180.

every detail, except that Manuel's suspicions become certainty: "He somehow heard in the language of the Saracens that the Persian company had made some accord with them and that they had agreed to betray the army of the Romans and go back to the leader they had deserted." The fall of Amorion follows, and then occurs the most unexpected detail common to both chronicles: distressed by the devastation of his native city, Theophilos, on his way back to Constantinople, drinks icy water and catches dysentery that would take him to the grave.[58] This detail is aberrant because Theophilos actually died nearly three and a half years after the fall of Amorion; he did not spend years agonizing on his deathbed. However, this chronological shortcut makes good sense in constructing Theophobos' story, the alleged treason of the Persians nourishing Theophilos' suspicions. I believe that this construction goes back to the common source, since both chroniclers see the difficulty inherent in advancing Theophilos' deadly illness to the fall of Amorion in 838 and cope with it the best they can.[59]

Genesios' inept solution consists in describing Theophilos' death (and Theophobos' execution) early in the story of his reign: thus he catches dysentery in § 14 yet dies of it in § 7. This device allows Genesios to introduce, forgetting the dysentery, a reconciliation between Theophobos and the emperor after the Persian mutiny; Theophobos gets later arrested on suspicions "fueled by the groundless slander of malignant men," through no fault of his own (III, 5-7). In the Continuer, Theophilos first gets sick (III, 34) and then dies (§ 40). Yet, while staying closer to the original plot, the Continuer does not abandon Genesios' reconciliation scheme either, and the result is not a success. Two alternative versions of the Persian mutiny in Genesios (§ 5 and 8) become two distinct events in the Continuer. The first mutiny is set in the aftermath of the Byzantine victory at Sozopetra, in 837 according to the common dating: the Persians proclaim Theophobos *basileus* (see above), but he surrenders to the emperor and the episode ends in reconciliation (§ 29, cf. Genesios III, 5). The story of the second mutiny is appropriately inserted after the tale of the Persian betrayal at Anzes in 838 (§ 32) and leads directly to Theophobos' execution on the charge of treason (§ 38), shortly before the emperor himself dies of dysentery (§ 40).

Stories of Theophobos' demise link it to a falling out with Theophilos and to accusations of treason, often presented as founded or plausible with regard

58. Genesios III, 14, p. 48-49 (A. Kaldellis translates the end of the sentence quoted "obviously trying to parley with them"); *Theoph. Cont.* III, 32 (the Persian betrayal) and 34 ("chilling water") (tr. Featherstone-JSC).

59. Pseudo-Symeon is of no help in this case, since he copies Symeon word for word, omitting his other source.

to the Persian troops but never to Theophobos himself. Thus, in Genesios' first version Theophobos presents the plan of a night attack *before* the battle, in the course of which the Persians' (though not Theophobos') behavior gives rise to objective suspicions.[60] In the second version, *after* Theophilos suffers some non-specified military reversal, Theophobos proposes a plan of a night attack, but "some envious men" make the emperor reject this "profitable advice" alleging "treasonous intentions" on the part of its author. Theophobos insists, enraging the emperor, and then flees his wrath with a group of followers to Amastris. The Persians are in this version innocent victims of malicious calumnies. The Continuer stays closer to the scenario that I have attributed to the common source, and so he must admit (§ 38) that the Persians' conduct gave real grounds for putting their (though not Theophobos') loyalty in question.

The version of Symeon the Logothete (130, 27-29 and 43) is in the same vein. He presents as a fact the Persians' treacherous intent at the battle of Anzes, but in no way incriminates Theophobos. Unjustly accused of treason, Theophobos flees with his men to Sinope, but this time the emperor in person comes to pick him up and brings him back to Constantinople. Citizens and Persians adore Theophobos, and this is what prompts Theophilos, when his own end is in sight, to eliminate Theophobos as a potential threat to his infant heir and his future widow. Symeon has the advantage of not being bound by the faulty scheme tying directly the Persian mutiny on the eve of the fall of Amorion to Theophilos' illness and to Theophobos' elimination. An intermezzo with Theophobos living peacefully in the capital allows for a more plausible story, but I would not bet that it is closer to the truth.

The Continuer of Theophanes provides another (his first) version of the battle at Anzes – not identified as such but recognizable in Theophobos' proposal to engage the enemy at night – in which Theophobos with two thousand Persians, not Manuel, extracts Theophilos, abandoned by his guard, from the mêlée and saves his life (III, 22). This version, absent from Genesios, finds a parallel in Mas'ūdī's story about the emperor being saved by Naṣr/Nuṣayr. As pointed out above, Naṣr remained in command until his death in 839 or 840, but in the Greek tradition Theophobos overshadowed his father and replaced him at the battle of Anzes.

60. Early in his narrative of Theophilos' reign, Genesios announces that "many of the Persians defected to the Agarenoi on account of the defeats, but they would return to their master, whenever he marched in person against the enemy, not least because of their love for Theophobos" (III, 2, p. 37[12-15], tr. A. Kaldellis). But the idea of the "Persians" going back and forth from one side to another does not make sense, and no actual defection is described either by Genesios further in the book or in any other account of the Khurramites.

The replacement of the Persians as Theophilos' saviors by Manuel delivering Theophilos from the Persians was well observed by Henri Grégoire and became the cornerstone in his theory of two competing monasteries, one founded by Theophobos and the other by Manuel, producing two competing *Lives*, and each magnifying its respective founder. As stated above, I see no tangible proof of these *Lives'* existence. It is far from certain, in fact, that Theophobos founded a monastery; as for his *Life*, this would have been the most idiosyncratic specimen of the hagiographical genre had it contained what Grégoire and later scholars put into it. But in whatever form, there was a distinctive effort towards glorifying Manuel at Theophobos' expense. Rather than in terms of two competing monasteries, I would venture to explain this phenomenon as the result of a competition between two branches of the imperial family.

The two testimonies to Theophobos' marriage (quoted above) belong to Symeon the Logothete (to Empress Theodora's sister) and to Genesios and the Continuer, and go back to the common source (to Emperor Theophilos' sister). In his discussion of this crucial step in Theophobos' biography, JSC (p. 164-168) renounces, against his habit, on giving preference to the Continuer, but shows the problems inherent in marrying Theophobos to one of Theodora's three known sisters. If Theophilos' otherwise non-attested sister was born in the mid- to late 810's, she was about Theophobos' age, probably a couple of years older. This version of the marriage, obviously the *versio difficilior*, would provide a plausible explanation for Theophobos' execution.[61]

All sources relate the order to execute Theophobos to the final stage of Theophilos' illness. Empress Theodora was the only person authorized to interpret and implement the dying emperor's wishes at that stage. I cannot help asking, therefore, if the execution order he issued was any more audible and explicit than his belated veneration of icons. None of the known husbands of Theodora's sisters was exposed to suspicion; none of her brothers, more influential than Theophobos, or her powerful uncle Manuel, either. Theodora trusted her clan, and rightly so. My explanation for the cruel treatment inflicted on Theophobos is that he did not belong to this clan. This is why he alone was considered a threat to Michael III and his

61. *PmbZ*, no. 2547 supports this option; however, the name it attributes to Theophilos' sister and Theophobos' wife, Helene, is not attested in any of the chronicles it quotes (or any other source I know); on the ghost-princess Helene, cf. P. Varona Codeso, Ó. Prieto Domínguez, Deconstructing Photios: Family Relationship and Political Kinship in Middle Byzantium, *REB* 71, 2013, p. 105-148, on p. 135.

mother, and promptly eliminated. That he had once been viewed, even for a short while, as Theophilos' possible successor, obviously did not help. Since, however, the young man was genuinely liked (as our sources claim) and visibly inoffensive, justifying his execution required a propaganda effort amply reflected in our sources. The surreal scheme creating utmost proximity in time and a direct casual link between the Persian betrayal at Anzes and Theophobos' execution on the eve of Theophilos' demise relates to this effort. I will not speculate on what possible event could have given rise to the story of the Persian mutiny, but since both Theophobos' imperial marriage and Naṣr's heroic death along with his companions necessarily took place later, this could only be a minor accident or a mix-up.[62]

In appraising Theophobos' short career at the head of the Persians (839/840-841), we need to take into account – unlike our chroniclers and the scholars who followed them – the massive losses sustained by the Persian regiment in the battle of the Bucellarians. Mohamed Rekaya argued convincingly that the numbers cited for the Persians in Byzantine service, as high as 14,000 (Symeon) and 30,000 (the Continuer), failed to take account of the manpower potential of the regions that the Persian rebels had presumably fled.[63] By way of contrast, Warren Treadgold took the highest figure as the base for his much contested vision of a military reform consisting in distribution of the Persian soldiers by units of 2,000 men in fifteen Byzantine *themata*.[64] If we appraise, with Rekaya, the initial strength of the Persian regiment at several thousand, those left after the battle could hardly count for more than two thousand men. The Continuer (alone) mentions – after the description of Theophobos' death – an expedition to Abasgia led by Theophobos together with the empress' brother Bardas.[65] This expedition, probably carried out by sea, is the only one in which Theophobos can be plausibly viewed as a commander in his own right; it should be dated in 840 or 841. Since the Continuer indicates that it ended in a disaster and

62. See M. Rekaya, Mise au point sur Théophobe, quoted n. 42, p. 63 and 65. The agreement between Mas'ūdī and one of the versions of the battle in the Continuer (even though he substitutes Theophobos for Naṣr) makes it clear that Theophilos owed his salvation to the Persian regiment and that the story of its intended betrayal (no source attributes to the Persians any explicitly traitorous action!) is pure slander.

63. *Ibidem*, p. 45-46, 49-50.

64. W. Treadgold, *The Byzantine State Finances in the Eighth and Ninth Centuries*, New York 1982, p. 70-72, and in subsequent publications.

65. *Theoph. Cont.* III, 39, p. 196[16-18]. A. P. Každan, Из истории византийской хронографии x в. 3, «Книга царей» и «Жизнеописание Василия», *VV* 21, 1962, p. 95-117, on p. 113, rightly emphasizes the fact that this notice occurs out of the chronological order, but draws from this observation conclusions and, in general, proposes an analysis of Theophobos' story, which are very different from mine.

"just a few men came back from there," this campaign must have once again decimated the Persian regiment. The small number of the Persians left in service by the end of 841 explains the facility of Theophobos' elimination, as well as the fact, pointed out by Jean-Claude Cheynet, that the sources keep barely any traces of the Persian presence in the Byzantine military forces.[66]

The discovery of Theophobos' seals puts us in a better position than Henri Grégoire, in fact, than Genesios and the Continuer as well, for reconstructing his biography. His rank of *patrikios* on a seal confirms the testimony of the chronicles that he reached the top echelon of Byzantine hierarchy; this promotion can be plausibly linked to his imperial marriage. What is more, we gain the knowledge that Theophobos was made king (ἐξουσιαστής) of the Persians by Emperor Theophilos, not by his own troops. The recovery of the common source in its close to original form preserved by Pseudo-Symeon – not even cited by JSC – brings to full light the figure of Theophobos' father. The common ancestor of our two main chronicles now attests to the fact that the "Persian"-Khurramite refugee who initially commanded the loyalty of the Persians as their legitimate leader was Theophobos' father, not Theophobos. It was the father who commanded the Persians at Sinope. Theophobos who came to Byzantium was the young boy depicted in his "alternative" biography: this other tradition recorded in the common source has also a historical rationale. Theophobos' career, however brilliant, was very short. It is contained between his arrival at Theophilos' court as a young hostage separated from his father (hence the image of an orphan) early in 834, presumably at the age of twelve, and his execution in January 842, when he could have been about twenty.

Telemachos Loungis, in a long review article dedicated to JSC's monograph, points out approvingly "JSC's favoritism of *Theophanes Continuatus* (since his early days) vis-à-vis Genesius," fully justified by the fact that "Genesius' narrative is substantially less credible than that of the *Theoph. Cont.* as Kazhdan pointed out"; further on, he describes the Continuer as "a much more reliable source than Genesius, whose account is on occasion vague and inaccurate."[67] Yet, the one lesson to draw from my analysis above is that in parallel passages, Genesios' "vague" and disheveled narrative

66. J.-C. Cheynet, Théophile, Théophobe et les Perses, quoted n. 46, p. 48-50.
67. T. Loungis, review article in *Βυζαντινά σύμμεικτα* 25, 2015, p. 237-260, on p. 238 and 241-242, with reference to A. P. Každan, Из истории, quoted n. 65.

needs to be usually preferred to the coherent and "credible" account of the Continuer. The over a century-long debate on the relationship between Genesios, the Continuer and their common source ends in a compromise. Both chroniclers working for Constantine VII had access, independently, to the same source, as many scholars, notably Jakov N. Ljubarskij, have argued. But the Continuer also had access to the freshly composed chronicle of Genesios, and he employed it profusely.[68] Since this chronicle had been discarded by the emperor, the Continuer paraphrased the text, treating it rather as an article spinner, a program designed to dissimilate plagiarism. Yet the Continuer did not just reshape sentences and replace words to disguise his borrowings, far from that. A writer of talent, unlike Genesios, he tightened up the plot and refined the narrative both of each imperial biography as a whole – a point much emphasized by Ljubarskij – and of many episodes, or mini-novels, which compose the history of each reign. These improvements that attract scholars to the Continuer came at the expense of his historical reliability.

In Warren Treadgold's appraisal, "Genesius seems to have added scarcely anything to the relevant parts of Nicetas' *Secret History* and the *Life of Basil* except a few Homeric quotations, several feeble attempts at stylistic elegance, and his own family traditions about his grandfather." By contrast, "the author of *Theophanes Continuatus* appears to have followed Nicetas' *Secret History* more closely than Genesius did"; that he had also consulted Genesios would be "hard to prove, since […] almost all the parallels between *Theophanes Continuatus* and Genesius could be attributed to Nicetas as their common source."[69] This is one more argument, or assumption, for favoring the Continuer over Genesios as a historical source. Yet, my textual analysis leads to very different conclusions. Genesios, using Niketas' chronicle selectively, reshaped the extracts he chose. The Continuer of Theophanes knew without doubt that his predecessor's work was founded on a chronicle he also had at his disposal, yet he did not have the modern historian's reflex of going back to the primary source. In the two main cases studied above, the story of Theophobos and that of Michael's alleged plot, the Continuer's starting point was Genesios' adaptation. This text served the

68. J. B. Bury, *History*, quoted n. 44, p. 460-461, was the only scholar, to my knowledge, to state expressly that the Continuer used both Genesios and Genesios' source. His brief argument, however, attracted little attention and is not even listed by Ljubarskij in his survey, quoted n. 8.

69. W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, quoted n. 5, see p. 187 and 191 for the quotes.

Continuer as a draft.[70] By reworking it, he created a more coherent and plausible narrative. In reworking it, he drew elements of language from the original chronicle (which he excerpted elsewhere for passages not used by Genesios). But the result was always a historical account further removed from the original one than the text we read in Genesios. It will be quite a challenge to argue that by paraphrasing his sources the Continuer instilled into his own text any added historical value.

The Continuer's proven dependence on Genesios makes it no longer possible to refer to the common source all parallel narratives in the two chronicles that find no echo in Pseudo-Symeon. Genesios' introduction mentions him gathering oral traditions that survived to his time, and some of the stories he had written down or created were retained by the Continuer. This is, of course, not to deny that the Continuer conducted some independent research of his own that requires appraisal and study.

These conclusions open a new perspective in the study of the tenth-century chronicles as literary texts. Discovering the chronicle of Pseudo-Symeon as a repository of closely copied narrative fragments that go back to the common source sets a solid base for studying the literary techniques of Genesios and the Continuer. Modern literary criticism has many facets and the study of sources might not be a priority when a Byzantine text is explored *sub specie* of "Bakhtin's dialogism, the communication theory, Lotman's literary semiotics, Jauss' reception theory, Genette's work on intertextuality, etc."[71] However, in a traditional approach, as practiced by Jakov N. Ljubarskij and Alexander P. Kazhdan, a clear view of sources and of the way they change shape to make up a new text is essential. This is not the place to go into details, and even less so into polemics, but many specific observations by Ljubarskij on the Continuer's literary technics now need to be revised.

My conclusions also come with a warning. In arguing for less reliance on the Continuer of Theophanes, for more consideration for Genesios, for preferential use of the common source fragments preserved in Pseudo-Symeon,

70. We find in A. Markopoulos, Genesios: A Study, in S. Kotzabassi and G. Mavromatis (eds.), *Realia Byzantina* (Byzantinisches Archiv 22), Berlin 2009, p. 137-150, on p. 142, the view of Genesios' *Basileiai* as "a *draft* for a *new* history with elements of the groundbreaking originality found in a far more integrated form in Theoph. Cont.". This appraisal formulated on a purely conceptual level now acquires a concrete textual meaning. The author, p. 145-147, takes a sharp stand against the view espoused by F. Hirsch and J. B. Bury – quoting J. B. Bury, The Treatise *De administrando imperio*, *BZ* 15, 1906, p. 517-577, on p. 569-573 – according to which the Continuer used Genesios' text as a source.

71. P. Varona Codeso, In Search of a Byzantine Narrative Canon, quoted n. 31, p. 179 n. 33.

I offer no master key to the chronicles for a hurried historian. The selection of case studies discussed in this paper is representative, but hardly exhaustive. Other cases occur. For instance, the compiler of the chronicle of Pseudo-Symeon, while lacking literary ambitions, was occasionally confronted to divergent or contradictory plot lines in his two main sources; when he did not choose one over the other but attempted integrating both, the result could be as poor as his literary skills were. No source can be automatically preferred, least of all for its apparent coherence. Each context, each parallel set of data needs to be examined on textual grounds before being employed as historical evidence. For the period covered by the common source excerpts in Pseudo-Symeon, the old-fashioned *Quellenforschung*, relegated and "externalized" in some recent studies,[72] steps back into the forefront of the historical debate. This source criticism can no longer be replaced by a thorough meditation of a single source, be it as literarily accomplished as *Theophanes Continuatus*. As a practical result of this critical process we should expect a revised vision of the Second Iconoclasm period and its aftermath, different in important elements from the one proposed in recent manuals and by JSC.

Constantin Zuckerman
École pratique des hautes études – Paris Sciences et Lettres

72. I can cite as a radical example the monumental study of the Iconoclast period by L. Brubaker and J. F. Haldon, which evacuates the discussion of sources into a distinct volume – *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680-850). The Sources*: *An Annotated Survey*, Aldershot 2001 –, the link and the relevance of which to the main study, quoted n. 40, I have failed to grasp.

UNE QUESTION DE FILIATION ENTRE TROIS LIVRES DE JOB BYZANTINS COMMENTÉS ET ILLUSTRÉS

(*Hierosolymitanus S. Sepulchri* 5, *Paris. gr.* 135, *Oxoniensis Laud. gr.* 86)

Jeanne DEVOGE

La reconstitution des filiations iconographiques entre manuscrits illustrés, une tentative récurrente dans le domaine de l'histoire de l'art, ressemble souvent à une quête semée de colophons effacés ou inexistants, de reproductions incomplètes, de datations floues et de modèles fantômes qui auraient comblé les lacunes entre les manuscrits conservés et permis aux traditions iconographiques d'évoluer lentement mais sûrement au fil des siècles. Cette recherche a été menée à plusieurs reprises au sein d'un corpus particulier de manuscrits dans le monde byzantin, les Livres de Job commentés et illustrés, dont quinze exemplaires sont aujourd'hui identifiés dans diverses bibliothèques du monde entier[1]. Paul Huber a ainsi élaboré en 1986 un ouvrage sur les Livres de Job illustrés[2], non seulement sur les plus anciens (*Patmiacus* 171, *Vaticanus gr.* 749, *Marcianus gr.* Z 538, *Sinaiticus*

1. Patmos, Monè tou Hagiou Iôannou tou Théologou, gr. 171 (7e-8e s.) ; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 749 (8e-9e s.) ; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z. 538 (début du 10e s.) ; Sinaï, Monè tès Hagias Aikatérinès, gr. 3 (11e s.) ; Città del Vaticano, BAV, Pal. gr. 230 (11e s.) ; Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 1231 (début du 12e s.) ; Athèna, Buzantino kai Christianiko Mouseio, BM 2781 (Pallas 164, 12e s.) ; Hagion Oros, Monè Batopédiou, 590 (12e s.) ; Hagion Oros, Monè Mégistès Lauras, B 100 (13e s.) ; Oxford, Bodleian Library, Barocci 201 (fin 12e-début 13e s.) ; Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 751 (12e-13e s.) ; Paris, BnF, gr. 134 (13e-début 14e s.) ; Jérusalem, Patriarchikè bibliothèkè, Panaghiou Taphou 5 + Sankt-Petersbourg, Rossijkaja Nacional'naja biblioteka, Φ. No 906 (Gr.), 382 (13e-début 14e s.) ; Paris, BnF, gr. 135 (1361-1362) ; Oxford, Bodleian Library, Laud. gr. 86 (milieu du 16e s.).

2. P. Huber, *Hiob : Dulder oder Rebell ? Byzantinische Miniaturen zum Buch Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Sinai, Jerusalem und Athos*, Düsseldorf 1986.

Revue des Études Byzantines 75, 2017, p. 151-175. doi : 10.2143/REB.75.0.3251290

gr. 3), mais également sur d'autres manuscrits postérieurs, tels les *Hierosolymitanus S. Sepulchri* 5, *Vaticanus gr.* 1231, *Vatopedinus* 590. Parmi d'autres travaux importants consacrés aux Livres de Job illustrés[3], la publication posthume de Stella Papadaki-Oekland (2009) présente les résultats d'une longue recherche sur les liens iconographiques entre les manuscrits du corpus, excepté les deux plus récents – *Parisinus gr.* 135 et *Oxoniensis Laudianus gr.* 86 – considérés comme trop différents des autres pour être inclus dans l'étude[4].

Même en tenant compte des remarques paléographiques sur les styles d'écriture dans les Livres de Job, utilisées la plupart du temps comme moyen de datation, les historiens d'art délaissent souvent l'aspect codicologique des manuscrits et en particulier la mise en page de l'image et du texte, aussi bien celui de *Job* que celui des commentaires. Pourtant la place de l'illustration au sein d'un folio où les commentaires accompagnent le texte de *Job* donne des indications précieuses sur la filiation des manuscrits et la transmission des modèles. De même, les conséquences de la présence des commentaires sur les illustrations n'ont pas été évaluées à leur juste mesure : peut-on réellement parler d'une dépendance directe de l'image par rapport aux citations qui expliquent le texte de *Job* ? Les commentaires sur le Livre de Job n'ont été étudiés dans le détail que dans le domaine philologique : Dieter et Ursula Hagedorn ont ainsi tenté de reconstituer la chaîne initiale sur le texte de *Job* à l'aide de nombreux témoins, tout en constatant des divergences suffisantes dans les commentaires pour créer différentes familles de chaînes[5].

Nous nous proposons de croiser ces différentes approches afin de démontrer les liens généalogiques entre trois manuscrits du corpus : le *Paris. gr.* 135, le *Laud. gr.* 86 et le *Taphou* 5. Ce dernier comprend 260 folios de parchemin et mesure 370 × 265 mm. La mise en page, en couronne, présente 117 illustrations sur fond doré et compte 33 lignes à la page. Selon Boris L. Fonkič et Panagiotès Vocotopoulos[6], le *Taphou* 5 aurait été fabriqué dans

3. K. Wessel, Hiob, *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 3, Stuttgart 1978, p. 131-152 ; J. Durand, *Recherches sur l'iconographie de Job des origines de l'art chrétien jusqu'au* XIII*e siècle*, thèse de l'École nationale des Chartes (dir. J. Thirion), Paris 1981 ; M. Bernabò, *Le miniature per i manoscritti greci del Libro di Giobbe*, Florence 2004.

4. S. Papadaki-Oekland, *Byzantine Illuminated Manuscripts of the Book of Job. A Preliminary Study of the Miniature Illustrations, Its Origin and Development*, Athènes 2009, p. 401.

5. D. et U. Hagedorn, *Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob*, I-IV (PTS 40, 48, 52, 59), Berlin-New York 1994-2004.

6. B. L. Fonkič, О библиотеке Хоры при Феодоре Метохите, *VV* 54, 1993, p. 39-42, ici p. 40 ; P. L. Vocotopoulos, *Μικρογραφίες τῶν βυζαντινῶν χειρογράφων τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων*, Athènes-Jérusalem 2002, p. 78-95, ici p. 78.

un atelier constantinopolitain au cours de la deuxième décennie du 14e siècle et serait une commande de Théodore Métochite pour la bibliothèque du monastère de Chôra. Du point de vue du style et de l'iconographie, il a été rattaché au *Sinaiticus gr.* 3[7] et au *Vat. gr.* 1231[8]. Le *Paris. gr.* 135 mesure 390 × 280 mm mais a été rogné en hauteur. Il contient 247 folios de papier et compte 33 lignes à la page. La mise en page, en couronne, accueille 195 illustrations. Le colophon indique que le manuscrit a été copié entre le 1er septembre 1361 et le 31 août 1362 par le scribe bien connu Manuel Tzykandylès[9]. Le lieu de production est généralement situé à Mistra[10], mais il pourrait très bien s'agir de Constantinople[11]. Les nombreuses nouveautés iconographiques et stylistiques du *Paris. gr.* 135, en particulier les emprunts occidentaux, ont intéressé les chercheurs[12], mais elles n'ont que récemment été étudiées de façon exhaustive[13]. Le *Laud. gr.* 86, enfin, se compose de 222 folios de papier, paginés, avec 33 lignes à la page et mesure 410 × 275 mm. Il présente une mise en page en une colonne à pleine page et contient 204 illustrations dont la plupart sont restées à l'état de dessin. Le manuscrit daterait du milieu du 16e siècle et aurait été copié à Venise[14]. Du point de vue iconographique, il est rattaché depuis longtemps au *Paris. gr.* 135[15], tandis

7. S. Papadaki-Oekland, *Byzantine Illuminated Manuscripts*, cité n. 4, p. 42.

8. P. Huber, *Hiob : Dulder oder Rebell ?*, cité n. 2, p. 209-241.

9. B. Mondrain, L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes, dans A. Rigo (éd.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del* XIV *secolo bizantino*, Florence 2004, p. 249-296.

10. J. M. Andrews, *Imagery in the Aftermath of the Crusades : A Fourteenth-Century Illustrated Commentary on Job (Paris, B. N., ms. graecus 135)*, Los Angeles 2002.

11. R. Etzéoglou, « Ἐγγραφή ἐν τῷ Μυζιθρᾷ ». Βιβλιογραφικές δραστηριότητες στον Μυστρα κατά τον 13ο και τον 14ο αιώνα, *DChAE*, Περίοδος Δ′, 16, Athènes 2005, p. 181-192.

12. T. Velmans, Le *Parisinus Grecus* 135 et quelques autres peintures de style gothique dans les manuscrits grecs à l'époque des Paléologues, dans Eadem, *Byzance, les Slaves et l'Occident : études sur l'art paléochrétien et médiéval*, Londres 2001, p. 337-375 (article paru dans *Cahiers Archéologiques* 17, 1967, p. 209-235) ; C. Alcalay, Le *Parisinus graecus* 135 : un hommage à Jean Cantacuzène ? Étude historique d'un Livre de Job du XIVe siècle, *Byz.* 78, 2008, p. 404-480 ; J.-M. Andrews, Familiar Foreigners : Artistic Innovations in a Fourteenth-Century Illustrated Commentary on Job, *Arte medievale*, Series II, anno 14, 1-2, 2000, p. 113-121.

13. J. Devoge, *L'illustration du Livre de Job à l'époque paléologue : le* Parisinus Graecus *135 de la Bibliothèque nationale de France*, thèse de doctorat (dir. C. Jolivet), Paris 2013.

14. I. Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften.* II, *Oxford Bodleian Library II*, Stuttgart 1978, p. 54-66, ici p. 54 ; C. Alcalay, Le *Parisinus graecus* 135, cité n. 12, p. 406 n. 10 ; J.-M. Andrews, Flexibility and Fusion in Eastern Mediterranean Manuscript Production : Oxford, Bodleian, Laud. Gr. 86, dans L. Jones (éd.), *Byzantine Images and Their Afterlives. Essays in Honor of Annemarie Weyl Carr*, Farnham 2014, p. 39-60 : elle propose non pas Venise mais Chypre comme ville d'origine.

15. C. Osieczkowska, Notice sur l'illustration grecque du livre de Job, dans *VIe Congrès International d'Études byzantines, Alger 2-7 octobre 1939, Résumés des rapports et communications*,

que le style témoigne sans conteste de son appartenance à l'époque de la Renaissance italienne, « particularly in the composition, the perspective, the architectural and landscape background and, above all, in the drawing of the human figure »[16].

Afin de traiter au mieux la question de la filiation entre ces trois manuscrits, nous effectuerons des comparaisons en fonction de la mise en page, des commentaires sur le texte de *Job* et de l'iconographie. Après avoir démontré le rapprochement généalogique entre le *Taphou* 5 et le *Paris. gr.* 135 à partir du passage Jb 1, 20, puis la filiation entre le *Paris. gr.* 135 et le *Laud. gr.* 86 à propos de l'illustration du passage Jb 3, 20, nous présenterons un exemple des modifications iconographiques d'un manuscrit à l'autre pour l'illustration du passage Jb 38, 16-17, avant d'en mesurer les conséquences sur le sens de l'image et de les comparer avec les autres exemplaires du corpus.

1. – Le *Taphou* 5 et le *Paris. gr.* 135 : lien direct ou indirect ?

Le *Taphou* 5 et le *Paris. gr.* 135 possèdent de nombreux points communs. Ils sont de dimensions semblables et comptent un nombre de folios quasiment équivalent. Ils se démarquent de la plupart des autres Livres de Job par leur mise en page en couronne : cette mode s'était arrêtée vers les 11e-12e siècles et le fait de la voir revenir au 14e siècle montre que le *Taphou* 5 et le *Paris. gr.* 135 reflètent dans les formes l'esprit du passé. Chacun compte 33 lignes à la page, ce qui les rapproche encore un peu plus, mais c'est le nombre d'illustrations qui souligne le lien très fort entretenu par ces deux manuscrits. À première vue, pourtant, la différence entre le nombre d'images est importante : on passe de 117 images pour le *Taphou* 5 à 195 pour le *Paris. gr.* 135. Or dans ce dernier manuscrit, 77 illustrations occupent l'espace marginal en bas de page : situées hors de la mise en page prévue, elles témoignent d'un ajout conséquent par rapport au modèle. Si l'on retranche ces images supplémentaires, au nombre de 78 en comptant la petite illustration du folio 170v, clairement ajoutée au milieu de la page, du total des illustrations (195), on constate alors que le modèle choisi pour

Paris 1940, p. 220-223 ; J.-M. Andrews, *Imagery in the Aftermath of the Crusades*, cité n. 10, p. 71 ; S. Papadaki-Oekland, *Byzantine Illuminated Manuscripts*, cité n. 4, p. 405 ; K. Linardou, New Visions of Old Meanings : *Paris. gr.* 135 and Some Anti-Latin Visual Implications, dans A. Lymberopoulou (éd.), *Images of the Byzantine World. Visions, Messages and Meanings. Studies Presented to Leslie Brubaker*, Farnham 2011, p. 173-174.

16. S. Papadaki-Oekland, *Byzantine Illuminated Manuscripts*, cité n. 4, p. 405.

Pl. 1 – Jérusalem, Patriarchikè bibliothèkè, Panaghiou Taphou 5, f. 25r
© S. Papadaki-Oekland, *Byzantine Illuminated Manuscripts*, cité n. 4, Brepols Publishers, fig. 389, p. 356

Pl. 2 – Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 135, f 23r © BnF

le *Paris. gr.* 135 contenait 117 images, à savoir exactement le même nombre que le *Taphou* 5. Aucun autre Livre de Job illustré ne compte un nombre d'images équivalent.

Une étude comparative du folio 25ʳ du *Taphou* 5 (pl. 1) et du folio 23ʳ du *Paris. gr.* 135 (pl. 2) apporte des précisions supplémentaires sur le lien entre les deux manuscrits. Les illustrations qui concernent le passage Jb 1, 20[17] sont insérées exactement au même endroit, sous le passage de *Job* et au-dessus de la dernière ligne de commentaire en bas de la page. Excepté un léger décalage de quelques mots en début et fin de page, la mise en page est semblable entre le *Paris. gr.* 135 et le *Taphou* 5. On observe le même espace blanc situé avant le début du deuxième commentaire, Τὰς μὲν οὖν καμήλους, copié à la cinquième ligne dans les deux manuscrits. Les initiales sont peintes à l'encre rouge, ainsi que les noms d'auteurs cités dans la marge à droite ; les symboles de renvoi entre le texte et la chaîne sont identiques, comme la demi-lune au début du texte de *Job* qui fait le lien avec le commentaire en colonne copié sur le côté droit de la page.

Outre leur mise en page semblable, le *Paris. gr.* 135 et le *Taphou* 5 possèdent une chaîne de commentaires parfaitement identiques à part l'omission de deux mots dans le *Paris. gr.* 135 (κατ' αὐτῶν, *Taphou* 5, f. 25ʳ, l. 11). En revanche, cette chaîne diffère de celle des autres Livres de Job commentés, comme en témoignent l'ordre et le choix des citations : sous un commentaire de Polychronios (l. 2-4)[18], une citation d'Origène en rapport avec le verset 14 du chapitre 1 (l. 5-12)[19] est entrecoupée par un commentaire de Jean Chrysostome (l. 8-9, 11-12 et 12-16)[20], tandis qu'une citation d'Olympiodore est en partie récrite dans un ordre différent (l. 24-26 dans le *Paris. gr.* 135, f. 23ʳ ; l. 23-26 dans le *Taphou* 5, f. 25ʳ)[21]. Encore une fois, ce rapprochement entre le *Taphou* 5 et le *Paris. gr.* 135 à partir des commentaires souligne l'importance du lien entre ces deux manuscrits par rapport aux autres Livres de Job.

Du point de vue de l'iconographie, le lien entre le *Taphou* 5 et le *Paris. gr.* 135 ne peut être démontré : les images sont différentes aussi bien dans le style que dans la composition, et surtout dans le choix du passage à illustrer, y compris quand il s'agit du même verset. C'est le cas pour l'exemple

17. Transcription du texte à partir des deux manuscrits étudiés : Οὕτως ἀκούσας Ἰώβ, ἀναστάς, διέρρηξε τὰ ἱμάτια αὐτοῦ· καὶ ἐκείρατο τὴν κόμην τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ (« Après avoir entendu cela, Job, s'étant levé, déchira son manteau et tondit la chevelure de sa tête »).

18. D. et U. HAGEDORN, *Die älteren griechischen Katenen*, cité n. 5, I, § 110, p. 228.

19. *Ibidem*, § 84, p. 219.

20. *Ibidem*, § 109, p. 228.

21. *Ibidem*, § 113, p. 229.

que nous avons choisi, Jb 1, 20 : le *Taphou* 5 illustre seulement le début du texte où les messagers sont tous arrivés auprès de Job qui les a écoutés et qui parfois se lève pour commencer son deuil[22], alors que dans le *Paris. gr.* 135, l'image concerne la suite du texte, où Job, s'étant levé, déchire son manteau et tond sa chevelure[23]. Ce choix d'illustrer une partie différente du texte n'est pas nouveau au sein du corpus des Livres de Job illustrés, certains manuscrits possédant même une illustration détaillée de ces deux passages, mais il ne correspond pas à l'idée d'une interaction iconographique entre modèle et copie.

Dans ce cas, comment déterminer si le *Paris. gr.* 135 est une copie directe du *Taphou* 5 ou non ? La mise en page, avec la disposition en couronne, les 33 lignes à la page, les signes de renvoi, ainsi que la similarité des commentaires entre ces deux manuscrits, leur différence par rapport aux autres Livres de Job commentés, sont autant d'arguments très convaincants. La présence supposée du *Taphou* 5 au monastère de Chôra pourrait également confirmer l'hypothèse selon laquelle le *Paris. gr.* 135 aurait été copié à Constantinople à l'automne 1361 et non pas à Mistra à l'été 1362. Seule l'iconographie diminue la possibilité d'une filiation de père à fils, le *Taphou* 5 et le *Paris. gr.* 135 empruntant deux voies différentes. Or les illustrations supplémentaires du *Paris. gr.* 135, situées en bas de page dans l'espace marginal, sont totalement contemporaines des autres images ainsi que de la copie du texte : au folio 227^{r}, une des griffes de l'aigle est cachée par une lettre, tandis qu'au folio 229^{v} la signature du cahier passe sur la fleur et qu'au folio 242^{v} un accent et une abréviation ont été écrits sur la peinture verte qui représente l'herbe[24]. Une hypothèse séduisante se présente alors : le *Paris. gr.* 135 aurait eu deux modèles, le *Taphou* 5 pour le texte et la mise en page, et un autre manuscrit pour le développement iconographique, probablement un Livre de Job illustré à cycle long comme le *Baroccianus* 201 (234 illustrations) ou le *Vat. gr.* 751 (227 illustrations).

La proximité entre le *Paris. gr.* 135 et le *Taphou* 5 n'a été relevée que par quelques chercheurs. Parmi les historiens d'art, seule Justine-Mary Andrews a pris en compte la ressemblance de la mise en page : « While I can find no direct relationship between the two manuscripts, the *Taphou* 5 can be

22. Cf. *Vat. gr.* 1231, f. 43^{r} ; *Baroccianus* 201, f. 21^{r} ; *Vat. gr.* 749, f. 20^{v} ; *Patmiacus* 171, p. 42 ; *Vatopedinus* 590, f. 14^{v} ; *Marc. gr.* Z 538, f. 17^{r} ; *Vat. gr.* 751, f. 1^{r} ; *Sinaiticus gr.* 3, f. 20^{v}.

23. Cf. *Paris. gr.* 134, f. 25^{v} ; *Pal. gr.* 230, f. 26^{v} ; *Vat. gr.* 751, f. 1^{r} ; *Vat. gr.* 749, f. 21^{r} ; *Patmiacus* 171, p. 43 ; *Vatopedinus* 590, f. 15^{r} ; *Marc. gr.* Z 538, f. 18^{r} ; *Sinaiticus gr.* 3, f. 21^{r}.

24. Nous remercions Monsieur Christian Förstel, conservateur à la Bibliothèque nationale de France, pour nous avoir mise sur la piste.

associated with the *Paris. gr.* 135 in many ways. Both have a similar layout and both incorporate distinctive and perhaps individual creative approaches to the imagery[25]. » Dans le domaine de la philologie, les deux spécialistes des chaînes sur Job, Dieter et Ursula Hagedorn, rapprochent le *Paris. gr.* 135 et le *Taphou* 5 par le biais des commentaires mais, pour eux, ces manuscrits frères dériveraient d'un ancêtre commun ; ils n'évoquent cependant pas la possibilité d'un lien de père à fils entre ces deux exemplaires et n'entrent pas dans les détails pour expliquer cette situation généalogique[26]. En attendant de pouvoir travailler sur l'intégralité du *Taphou* 5 par rapport au *Paris. gr.* 135 et de trouver d'autres indices, nous nous en tiendrons pour conclure à l'hypothèse que le *Taphou* 5 a probablement servi de modèle pour le texte de *Job*, les commentaires et la mise en page du *Paris. gr.* 135.

2. – Le *Paris. gr.* 135 et le *Laud. gr.* 86 : de père en fils

Alors que le lien généalogique entre le *Taphou* 5 et le *Paris. gr.* 135 reste hypothétique, celui qui concerne le *Paris. gr.* 135 et le *Laud. gr.* 86 est assurément prouvé. Les deux manuscrits, en papier, comptent chacun 33 lignes à la page. Leurs dimensions sont quasi semblables et le nombre de folios n'est pas très différent. En outre, du point de vue des commentaires, le *Laud. gr.* 86 appartient au groupe des descendants directs du *Paris. gr.* 135[27]. Le texte de *Job* est copié à l'identique dans le *Laud. gr.* 86 à partir du *Paris. gr.* 135 : certaines lacunes textuelles sont reprises dans le *Laud. gr.* 86, notamment les blancs de la page 47, qui correspondent exactement aux lacunes des commentaires du folio 28v du *Paris. gr.* 135[28].

L'illustration du passage Jb 3, 20 constitue un bon exemple de comparaison iconographique entre deux manuscrits qui se suivent généalogiquement. Dans ce chapitre, Job prend la parole et entame une lamentation : « Pourquoi, en effet, est donnée à ceux qui sont dans l'amertume la lumière, et la vie aux âmes douloureuses[29] ? » Dans le *Paris. gr.* 135 (f. 50v, pl. 3), il s'agit de la première image ajoutée par rapport à la mise en page : elle se situe

25. J. M. Andrews, *Imagery in the Aftermath of the Crusades*, cité n. 12, p. 70.

26. D. et U. Hagedorn, *Die älteren griechischen Katenen*, cité n. 5, I, p. 95-97.

27. *Ibidem*, p. 95 n. 79. Outre le *Laud. gr.* 86, trois autres manuscrits du groupe sont datés du milieu du 16e siècle : Madrid, Biblioteca nacional de España, 4716 ; Oxford, Bodleian Library, Barocci 176 ; Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, C.III.1.

28. J. Devoge, Quand Job tombe malade : étude littéraire et iconographique d'une scène biblique d'après la Septante, *Zograf* 33, 2009, p. 9-18, ici p. 10 n. 28.

29. Transcription du texte à partir des deux manuscrits étudiés : Ἵνα τί γὰρ δέδοται τοῖς ἐν πικρίᾳ φῶς· ζωὴ δὲ ταῖς ἐν ὀδύναις ψυχαῖς;

dans l'espace marginal en bas du folio. Le texte de *Job*, copié dans la partie supérieure de la page, est suivi par les commentaires dont les quatre dernières lignes dessinent un V. Dans le *Laud. gr.* 86 (p. 79, pl. 4), l'image, centrée au cœur du folio sous le texte de *Job*, est parfaitement intégrée dans la mise en page. Ce passage n'est illustré que dans ces deux manuscrits : il s'agit d'une création du *Paris. gr.* 135, reprise fidèlement dans le *Laud. gr.* 86. À gauche, trois hommes assis représentent « ceux qui sont dans l'amertume », comme l'indique leur posture affligée : leur main droite repose sur le genou tandis qu'ils penchent la tête vers le sol. Les deux premiers portent leur main gauche au visage en signe de désespoir tandis que le troisième tend la sienne vers un flambeau blanc torsadé dont la flamme rouge représente la « lumière ». La Vie personnifiée, entourée d'une mandorle dentelée, se dirige vers les « âmes douloureuses » groupées sous terre. L'illustration du *Laud. gr.* 86 est véritablement calquée sur celle du *Paris. gr.* 135, non seulement pour la composition mais aussi pour les détails : le peintre reprend l'apparence physique des trois hommes assis à gauche, le premier étant barbu et les deux autres imberbes, le piédestal à deux marches pour le flambeau de lumière, la mandorle dentelée pour la Vie, la façon de représenter les Enfers sous terre et le squelette qui se détache nettement sur le fond noir.

Cependant, toute copie directe qu'il soit, le *Laud. gr.* 86 montre aussi des différences par rapport à son modèle. Le peintre ne reprend pas l'idée de représenter la Vie tout en rouge, y compris la double mandorle : il superpose deux mandorles de couleur rouge, jaune et blanche entre lesquelles se glisse une mandorle jaune dentelée. La tenue de la Vie est différente aussi : elle passe d'une simple robe dans le *Paris. gr.* 135 à une jupe bleue recouverte d'une tunique pourpre serrée à la taille dans le *Laud. gr.* 86. Enfin le nombre d'âmes douloureuses est multiplié au moins par dix, certaines étant enveloppées de bandelettes, les bras croisés sur la poitrine. Cette caractéristique se retrouve dans d'autres images du *Paris. gr.* 135 (ff. 65^{r}, 113^{v}). Ces petites modifications n'apportent cependant pas de changements à l'interprétation du texte de *Job*.

En dépit de sa filiation directe avec le *Paris. gr.* 135, le *Laud. gr.* 86 diverge sur d'autres points, notamment la mise en page : le *Laud. gr.* 86 est un manuscrit dont le texte est copié sur une colonne à pleine page, comme c'est le cas des Livres de Job illustrés à partir du 11e siècle. En outre, le *Laud. gr.* 86 compte neuf images de plus que le *Paris. gr.* 135, dont trois relèvent d'une iconographie traditionnelle (pp. 341, 411, 428) et six (pp. 323, 335, 366, 376, 379 et 403) présentent une iconographie originale. Dans d'autres images, le peintre du *Laud. gr.* 86 ajoute ou omet des scènes par rapport aux illustrations du *Paris. gr.* 135, et revient parfois à une iconographie proche



Pl. 3 – Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 135, f. 50v © BnF

Pl. 4 – Oxford, Bodleian Library, Laud gr. 86, p. 79 © Bodleian Library

des anciens Livres de Job illustrés, comme la présence systématique des serviteurs des amis de Job quand ces derniers apparaissent. Nous y voyons une réelle liberté d'interprétation d'un livre à l'autre et pas seulement une copie mécanique : tout en reprenant en très grande majorité l'iconographie du *Paris. gr.* 135, aussi bien l'ensemble de la composition que les détails, comme c'est le cas pour l'image de la page 79, le *Laud. gr.* 86 se comporte comme un fils vis-à-vis de son père, en l'imitant du mieux possible mais dans le contexte de sa propre génération. Quant au scribe, son talent brille par sa façon d'inclure toutes les illustrations supplémentaires du *Paris. gr.* 135 tout en présentant une mise en page très homogène.

3. – Les transformations iconographiques dans les Livres de Job illustrés et leur portée sur le sens de l'image

Nous souhaitons montrer les différentes manières dont se développe l'iconographie des Livres de Job à travers l'illustration d'un seul passage, Jb 38, 16-17, à partir du *Taphou* 5, du *Paris. gr.* 135 et du *Laud. gr.* 86, trois manuscrits entretenant des liens généalogiques étroits. Nous les présenterons en suivant chronologiquement l'histoire de *Job* et en tenant compte du texte de *Job*, des commentaires, de la mise en page et de l'iconographie. Une seule miniature illustre le verset 17 au milieu du folio 233^{r} du *Taphou* 5 (pl. 5) ; au folio 220^{v} du *Paris. gr.* 135, une image concernant le verset 16 se situe à l'emplacement prévu au milieu de la page, tandis qu'une autre image correspondant au verset 17 est ajoutée en bas de page dans la marge inférieure (pl. 6) ; dans le *Laud. gr.* 86, le texte de *Job* se trouve pris entre deux illustrations qui occupent presque toute la page 382 (pl. 7), celle du haut étant dédiée au verset 16 et celle du bas au verset 17.

Le texte de Jb 38, 16-17 est semblable sur les folios des trois manuscrits mais au folio 233^{r} du *Taphou* 5 ne sont copiés que la fin du verset 16 et le verset 17. Dans le *Paris. gr.* 135 et le *Laud. gr.* 86, trois versets sont copiés (15, 16 et 17) sur les folios et page indiqués. Il s'agit du chapitre où le Seigneur s'adresse directement à Job : « Es-tu venu à la source de la mer et, sur les traces de l'abîme, t'es-tu promené ? Les portes de la mort se sont-elles ouvertes pour toi avec effroi et les gardiens de l'Enfer, t'ayant vu, se sont-ils blottis de crainte ? » (Jb 38, 16-17)[30]. Les commentaires sont

30. Transcription d'après les manuscrits étudiés : ἦλθες δὲ ἐπὶ πηγὴν θαλάσσης, ἐν δὲ ἴχνεσιν ἀβύσσου περιεπάτησας; Ἀνοίγονται δέ σοι φόβῳ πύλαι θανάτου· πυλωροὶ δὲ ᾅδου ἰδόντες σε, ἔπτηξαν;

identiques dans le *Taphou* 5 et le *Paris. gr.* 135, mais, dans le *Laud. gr.* 86, ils n'ont pas de place sur la page 382 à cause de la double illustration, le scribe ayant inséré la deuxième image dans la mise en page ; ils sont certainement copiés sur la page 383.

Bien que le contenu du texte soit identique dans les trois manuscrits, la mise en page évolue de l'un à l'autre en fonction des problèmes rencontrés. Au folio 233r du *Taphou* 5, le texte de *Job* commence au milieu du verset 16 avec le mot ἀβύσσου précédé d'un signe de renvoi, composé de la lettre S surmontée d'un point, correspondant au commentaire de Méthode. Le *Paris. gr.* 135 emploie ce sigle pour le même commentaire mais organise le texte différemment : il le copie en colonne dès le début alors que dans le *Taphou* 5, il commence à pleine ligne. Le fait que le scribe du *Paris. gr.* 135 termine ce commentaire sur une pleine ligne au lieu d'une colonne s'explique par la présence de l'image, qui lui était antérieure : la barre inférieure du delta de δεσμοῖς passe en effet sur la bordure encrée du nimbe crucifère du Christ. Ne pouvant continuer de copier le commentaire en colonne, Manuel Tzykandylès a fini sur la même ligne en diminuant légèrement la taille de l'écriture et en multipliant les abréviations. Cette remarque souligne le lien de mise en page entre les deux manuscrits et surtout la façon de travailler dans le *Paris. gr.* 135 : le peintre commençait parfois les illustrations avant que le scribe n'ait copié le texte. Dans le *Laud. gr.* 86 (p. 382), les versets 15, 16 et 17 du *Paris. gr.* 135 sont recopiés mot pour mot malgré une organisation différente. Le scribe réduit les dix lignes du texte de *Job* en colonne dans le *Paris. gr.* 135 à trois lignes à pleine page mais laisse des petits espaces blancs qui peuvent avoir deux significations : soit ils marquent les césures du modèle, le *Paris. gr.* 135, comme on le constate après τὸ φῶς, qui se trouve à la fin de la première ligne dans le *Paris. gr.* 135, soit le scribe suit les versets et les sépare à des endroits logiques, comme c'est le cas après θαλάσσης ou θανάτου, situés au milieu ou en bordure de ligne dans le *Paris. gr.* 135. Bien que la mise en page soit différente entre ces deux manuscrits, le scribe du *Laud. gr.* 86 a tenté de respecter au mieux la césure des versets du texte de *Job* et a choisi d'intégrer la deuxième illustration à la place des commentaires du verset 17.

Le verset 16[31] n'étant pas illustré dans le *Taphou* 5, nous observerons d'abord la mise en image de ce passage dans le *Paris. gr.* 135 et le *Laud. gr.* 86, avant de la comparer à d'autres Livres de Job qui possèdent une illustration du verset 16. Dans le *Paris. gr.* 135 (pl. 6), l'image se situe à l'emplacement prévu au milieu de la page. Le Christ bénissant se tient

31. Voir note précédente.

Pl. 5 – Sankt-Petersbourg, Rossijkaja Nacional'naja biblioteka, Φ. N° 906 (Gr.), 382, f. 1r © P. Huber, *Hiob : Dulder oder Rebell ?*, cité n. 2, pl. 222a, p. 229



Pl. 6 – Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 135, f. 220v © BnF

debout sur la mer tandis qu'un bateau à voile se dirige vers lui ; un homme plonge dans l'eau sous le regard de deux marins, l'un, petit, les bras le long du corps, rentrant la tête dans les épaules, et l'autre, barbu aux cheveux blancs, qui désigne la scène d'une main. Un troisième marin tourne le dos à la scène et dirige le bateau à l'aide d'une rame. Sur le bord apparaît un grand filet composé de longs brins végétaux entourés d'une corde. Des trois cordes descendant du mât dressé au milieu du bateau, deux soutiennent les extrémités de la barre horizontale qui supporte la voile et la troisième retient une poulie. La voile, attachée à la barre par des ficelles nouées régulièrement, comme un rideau, retombe derrière, ses plis dessinant un mouvement gracieux. La mer aux flots bouillonnants sur laquelle se déroule la scène est habitée par des poissons variés, de différentes couleurs, et par une pieuvre sous le personnage qui plonge. Cette scène fait référence à deux épisodes de la vie de Jésus. Le premier (Mt 14, 24-33) raconte que Jésus, après la seconde multiplication des pains, a rejoint de nuit la barque de ses disciples en marchant sur l'eau. Ils le prennent pour un fantôme mais Jésus les rassure, puis Pierre lui demande de le faire marcher sur l'eau. Jésus l'appelle mais Pierre a peur du vent fort et commence à couler ; Jésus le retient par un bras et lui reproche son manque de foi. La façon dont Pierre plonge évoque aussi l'épisode où Jésus apparaît après sa mort près du lac de Tibériade (Jn 21, 1-13). Il n'est pas dit qu'il marche sur les eaux mais Pierre, en revanche, se jette à l'eau. De plus, le filet est placé du côté droit de la barque, le côté recommandé par Jésus pour obtenir une pêche fructueuse, peut-être illustrée par les poissons dessinés dans l'eau. Le fait que le Christ marche sur les eaux et que Pierre plonge indiquerait une superposition des deux épisodes, choisie pour illustrer le verset 16.

Dans le *Laud. gr.* 86 (pl. 7), le verset 16 illustré dans l'image du haut reprend la composition du *Paris. gr.* 135 : le Christ bénissant marche sur les eaux tandis qu'un homme, identifié directement comme Pierre par Irmgard Hutter[32], plonge de tout son long d'un bateau, en tendant les bras vers le Christ. Deux rameurs font avancer l'embarcation en tournant le dos à la scène mais un jeune homme se retourne pour regarder le Christ. Le quatrième personnage tire sur une corde : est-ce un choix du peintre ou bien a-t-il mal interprété le geste du personnage de droite dans le *Paris. gr.* 135, celui qui désigne le plongeur ? Il est vrai qu'un pli de la voile passe juste derrière sa main ouverte. Certains détails du *Paris. gr.* 135 comme le pagne de Pierre ou la voile du bateau sont repris de façon simplifiée dans le *Laud.*

32. I. Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*. III.1, *Oxford, Bodleian Library III*, Stuttgart 1982, p. 64.

Pl. 7 – Oxford, Bodleian Library, Laud gr. 86, p. 382 © Bodleian Library

gr. 86, mais les poissons, la pieuvre ou la poulie ne sont pas reproduits ; est en revanche ajoutée une ville au loin, comme si elle était posée sur l'eau, à côté du soleil qui apparaît à l'horizon.

Le *Paris. gr*. 135, suivi par le *Laud. gr*. 86, conserve la structure iconographique du Christ marchant sur l'eau avec un bateau à droite, que l'on rencontre dans deux autres manuscrits illustrés. Dans le *Pal. gr*. 230 (f. 215v), le Christ, debout sur la mer, fait un geste de bénédiction vers les trois personnages assis dans la barque à droite de l'image : le premier lève la tête vers le Christ et le deuxième se tourne vers le troisième qui tient une rame de la main gauche et lève le bras droit tout en regardant derrière son épaule. Dans le *Paris. gr*. 134 (f. 182r), le Christ marche sur l'eau vers les deux personnages assis dans une barque, tenant une rame ; le premier, plus âgé, se tourne vers le Christ. Dans le *Paris. gr*. 135 apparaissent en plus un homme en train de plonger, ainsi que des poissons et une pieuvre dans la mer. Dans le *Baroccianus* 201 (f. 218r en haut), la scène du bateau n'existe pas ; Job, habillé et nimbé, se tient debout devant son tas de fumier et regarde le Christ marcher sur les eaux de la mer.

Chronologiquement, on ne constate pas d'évolution iconographique d'un manuscrit à l'autre mais les changements donnent une orientation différente à la lecture de l'image. Le rapport de Pierre au Seigneur, par exemple, n'est pas illustré de la même façon : dans le *Laud. gr*. 86, Pierre tombe à l'eau tout en regardant le Christ et en lui tendant les bras, ce qui rend son saut improbable, tandis que le Christ semble l'appeler d'un geste de la main ; dans le *Paris. gr*. 135, Pierre plonge la tête la première et le Christ le désigne aux autres d'un air sévère. Cette différence dans la relation entre le Seigneur et l'homme qui plonge montre comment les changements iconographiques, parfois subtils, transforment le sens de l'image : bien que la référence à Pierre semble évidente, surtout dans le contexte d'une iconographie chrétienne, le personnage qui plonge peut tout aussi bien être assimilé à Job lui-même. Le chapitre 38 du Livre de Job relate une théophanie, l'apparition du Seigneur en personne devant Job ; il lui pose, en réponse à ses interrogations précédentes, toute une série de questions sur les choses qu'un homme peut faire et celles que seul lui-même peut créer. L'image du *Paris. gr*. 135 privilégie nettement la référence à Job en relation avec un Christ sévère, proche du texte de *Job*, tandis que celle du *Laud. gr*. 86 évoque Pierre face à un Christ plein de compassion.

Les commentaires concernant le verset 16 restent, dans un premier temps, proches du texte de *Job* en évoquant la création de la mer. Olympiodore fait comme si le Seigneur parlait à Job, lui demandant s'il sait où la mer a son

commencement et surtout s'il a lui-même créé la mer[33] ; Jean Chrysostome parle de la source de la mer dans le sens d'une eau qui ne se dessèche jamais et revient sans cesse[34]. La présence de Job, mentionnée dans les commentaires comme dans le texte de *Job*, n'est reprise en image de façon assumée que dans le *Baroccianus* 201. Dans un deuxième temps, les citations de Julien[35] et de Méthode[36] présentent la mer comme les abysses sur lesquels personne, hormis le Christ, ne peut marcher librement sans tomber en Enfer ; cette image du Christ marchant sur l'eau comme sur la terre est reprise dans tous les Livres de Job illustrés, l'interprétation chrétienne du texte de *Job* ayant posé sa marque de façon indélébile sur les illustrations. Dans l'absolu, en imaginant l'illustration la plus littérale possible, nous aurions eu le Seigneur en train de parler à Job de la création de la mer, les deux personnages représentés sur un banc de sable avec la mer devant ou derrière eux.

L'illustration du verset 17, où le Seigneur demande à Job si les portes de la mort se sont ouvertes pour lui avec effroi et si les gardiens de l'Enfer, l'ayant vu, se sont blottis de crainte, se traduit par une Anastasis dans les trois manuscrits présentés. Dans le *Taphou* 5 (voir *supra*, pl. 5), Job, dont on devine le contour de l'auréole sur le fond doré de l'image, se tient debout à gauche, les bras tendus vers le Christ qui écrase le gardien de l'Enfer, un personnage à la peau toute noire, et tend la main droite vers Job, pour l'accueillir après l'avoir sauvé de l'Enfer et le désigner au lecteur ; il tient dans sa main gauche une croix en Tau à double traverse. Un trou dans le sol rocheux symbolise les Enfers et deux battants de porte arrachés sont dispersés sur le sol. Dans l'illustration correspondante du *Paris. gr.* 135 (voir *supra*, pl. 6), celle qui a été ajoutée en bas de la page, deux personnages sortent de leur cercueil à gauche : le premier est un roi barbu portant une couronne à fleurons, l'autre un jeune homme imberbe qui tend les mains vers le Christ et ouvre la bouche comme s'il voulait chanter ses louanges. Il s'agit certainement de David et de son fils Salomon, souvent représentés

33. D. et U. HAGEDORN, *Die älteren griechischen Katenen*, cité n. 5, III, p. 277 : ἔγνως δέ, φησίν, πόθεν ἡ θάλασσα ἔσχε τὴν ἀρχήν; ἢ τὰ ἴχνη – τουτέστιν τὰ ἔσχατα – τῆς ἀβύσσου κατείληφας;

34. *Ibidem*, p. 278 : πάλιν ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὸν λόγον μετήγαγεν, οὐχ ὡς πηγὴν τῆς θαλάσσης ἐχούσης, ἀλλ' ὡς μὴ ἐκλειπούσης καθάπερ πηγὴν ἐχούσης.

35. *Ibidem* : ὡς ἐκ προσώπου τοῦ πατρός, μέγα τι, φησίν, οἴει πεπονθέναι, ὦ Ἰώβ, ὁπότε ὁ ἐμὸς υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς οὐχ ὑπεύθυνος ὢν θανάτῳ εἵλετο θάνατον καὶ ἐν ἴχνεσι τῆς ἀβύσσου περιεπάτησεν, ἵνα τοὺς ὑποκειμένους θανάτῳ λυτρώσηται;

36. *Ibidem* : εἰς ἄβυσσον πολλοὶ καταβεβήκασιν, καταβεβήκασι δὲ ὥστε δεσμίους εἶναι, οὐχ ὥστε περιπατεῖν ἐν αὐτῇ. Ἰησοῦς μόνος ἐν ἀβύσσῳ περιεπάτησεν ὡς ἐλεύθερος, ὅπου ἴχνη περιπατούντων οὐκ ἔνι, καὶ λέγει τοῖς ἐν δεσμοῖς· ἐξέλθετε.

dans les scènes d'Anastasis. Le Christ se penche vers la droite pour attraper Adam et Ève qui sortent en même temps de leur cercueil. L'image, très abîmée, est tronquée en bas, mais on distingue deux plumes probablement issues de l'aile d'un monstre représentant l'un des gardiens de l'Enfer. On devine l'entrée des Enfers sous la terre à droite de l'image. Dans le *Laud. gr.* 86 (voir *supra*, pl. 7), l'Anastasis occupe l'image du bas de la page 382 : le Christ fait sortir une foule de personnages d'un grand sarcophage collectif. L'absence de gardien des Enfers s'explique par le fait que l'image du *Paris. gr.* 135 était déjà rognée au moment de l'élaboration du *Laud. gr.* 86, qui recopie alors une lacune : il s'agit là d'une véritable preuve du lien iconographique entre ces deux manuscrits.

Malgré le choix commun d'une Anastasis, on constate de nets changements iconographiques entre les trois manuscrits pour l'illustration du verset 17, qui entraînent également des transformations du sens donné à l'image. Job, par exemple, est présent uniquement dans le *Taphou* 5. Cette version iconographique pourrait être comprise comme une interprétation de l'action du Seigneur qui arrive au chapitre 38 pour parler à Job : dans l'image, le fait de tendre le bras droit vers Job peut effectivement être vu comme un geste de parole. Dans les deux autres manuscrits, cet échange particulier entre les deux personnages principaux de l'histoire est remplacé par l'action universelle du Christ venant libérer les âmes des Enfers. En outre, le nombre de personnes présentes dans la scène augmente à chaque image : dans le *Taphou* 5, le Christ a sorti Job des Enfers et en piétine le gardien ; dans le *Paris. gr.* 135, il sort Adam et Ève des Enfers après être allé chercher David et Salomon et foule aux pieds un monstre tronqué par la rognure de la page ; dans le *Laud. gr.* 86, il fait sortir d'un sarcophage de nombreux personnages dont certains sont identifiés à Adam, Ève, David et Salomon par Irmgard Hutter[37], et le gardien des Enfers a disparu. La scène du *Taphou* 5 se concentre sur l'interaction entre le Christ, qui écrase le gardien de l'Enfer, et Job, qui le regarde et tend les bras vers lui, alors que le Christ est mis en avant uniquement comme sauveur dans les deux autres manuscrits. Enfin, l'emplacement du Christ change d'une image à l'autre et le montre sous un angle différent : dans le *Taphou* 5, il se trouve au centre de la composition, debout au milieu de l'image, attirant d'emblée le regard du lecteur ; puis l'œil suit le mouvement du Christ qui désigne Job et se concentre sur Job, le deuxième personnage, avant de revenir au centre de l'image en suivant le geste de Job qui se tourne vers le Christ. Dans le *Paris. gr.* 135, le Christ est placé vers la gauche de l'image entre David et Salomon, qu'il a déjà

37. I. HUTTER, *Corpus*. II, cité n. 14, p. 64.

libérés, et Adam et Ève qu'il s'apprête à sauver. Il n'est plus au centre de la composition mais il donne une forte dynamique à la scène en se penchant vers le bas : le geste de sauver les âmes est souligné de manière vive. Dans le *Laud. gr.* 86, le Christ, à gauche de l'image, commence tout juste à sortir les personnages des Enfers, ce qui offre une lecture linéaire de l'image et met l'accent sur les nombreuses âmes à sauver, pouvant inclure en théorie le lecteur.

L'Anastasis apparaît dans tous les Livres de Job du corpus possédant une illustration du passage Jb 38, 17, avec des variantes[38]. Dans le *Vat. gr.* 1231 (f. 406^{r}), le Christ, debout au centre de la scène, a brisé les portes de l'Enfer et piétine un gardien prenant la forme d'un diable à la peau noire. Tout en regardant le lecteur, il désigne Job de sa main droite et tient une croix à double traverse dans la main gauche. Un autre diable noir, ailé, a été vaincu et se trouve allongé derrière les Enfers. Job, sans nimbe, se tient debout et désigne le Christ de sa main droite, la gauche étant recouverte par son vêtement. Dans le *Baroccianus* 201 (f. 218^{r}, en bas), le Christ se tient debout au centre de la scène, face au lecteur, les bras écartés pour désigner à sa droite Job, debout, nimbé, la main droite tendue vers lui et l'autre main voilée, et à sa gauche les Enfers, représentés par une tête de monstre géante dont sortent deux âmes nues. Le Christ a brisé les portes de l'Enfer mais on ne voit pas de gardien, à moins de l'assimiler à la tête géante. Il ne porte pas de croix. Dans le *Vat. gr.* 751 (f. 143^{v} encore à l'état d'esquisse), l'iconographie est semblable à celle du *Baroccianus* 201 ; les âmes sauvées sont plus nombreuses et sortent directement de la gueule des Enfers. Dans le *Paris. gr.* 134 (f. 182^{v}), le Christ brise les portes de l'Enfer avec Job sans auréole à gauche pour seul témoin. Dans le *Pal. gr.* 230 (f. 216^{r}), le Christ apparaît seul au centre de l'image, les bras écartés, debout sur les portes brisées de l'Enfer. La scène est différente dans le *Patmiacus* 171 (p. 460) et le *Vatopedinus* 590 (f. 148^{r}), même s'il s'agit toujours d'une Anastasis : les Enfers sont représentés à gauche de l'image sous la forme d'un long couloir sombre dont les portes ont été brisées par le Christ bénissant, debout à droite. Deux personnages en position assise semblent être sur le point de se lever afin de sortir des Enfers. Les manuscrits du corpus partagent ainsi certains points communs dans l'illustration mais jamais de manière identique : dans les variantes avec Job, ce dernier ne porte pas systématiquement une auréole et ne voile pas forcément ses mains ; les âmes sauvées ne sont pas toujours présentes ; les façons de représenter les Enfers et le gardien

38. Les *Sinaiticus gr.* 3, *Marc. gr.* Z 538, *Vat. gr.* 749, *Lavra* B 100, n'ont pas d'illustration pour ce passage.

ne sont jamais semblables et se bornent parfois aux portes elles-mêmes. Accentuer un détail en particulier offre au lecteur une représentation différente de la scène et souligne ce que le texte ne dit pas ou ne précise pas.

Bien que le *Taphou* 5 soit plus proche des variantes citées ci-dessus que le *Paris. gr.* 135 ou le *Laud. gr.* 86, on ne constate aucune évolution chronologique dans l'iconographie générale de ce passage. Chaque manuscrit met en avant un élément de la scène de l'Anastasis et introduit un changement dans la lecture de l'image, aussi minime soit-il. Dans tous les cas, le choix de représenter une Anastasis pour illustrer le verset 17 témoigne d'une interprétation christologique de la scène, en accord avec les commentaires sur l'arrivée du Christ dans les Enfers pour sauver les âmes enchaînées. Jean Chrysostome fait effectivement dire au Seigneur qu'il a le pouvoir de la vie et de la mort, et qu'il considère l'Enfer comme une prison[39]. Théophile d'Alexandrie interprète ensuite l'effroi aussi bien des gardiens que des âmes devant l'arrivée du Christ dans les Enfers comme un étonnement absolu en raison de la lumière divine qui l'accompagne, lui qui vient d'en haut et qui éclaire maintenant ce lieu sombre et triste[40]. L'image s'éloigne ainsi de la littéralité du texte de Jb 38, 17 pour se rapprocher des commentaires, mais elle n'en dépend pas de manière directe : le choix de l'Anastasis pour l'illustration est fait en parallèle avec la sélection des citations, deux approches complémentaires de la perception christologique du texte de *Job*.

Qu'elles soient littérales ou non, les images dialoguent aussi entre elles et tissent pour le lecteur des liens symboliques parallèles au texte de *Job* et aux commentaires. Les deux illustrations du *Paris. gr.* 135 et du *Laud. gr.* 86 se répondent parfaitement pour les versets 16 et 17 du chapitre 38 : la première montre un homme qui plonge la tête la première dans l'eau et qui, selon les commentaires, descend directement dans l'abîme, c'est-à-dire en Enfer ; l'image suivante, qui se trouve en bas par rapport à la première, répond par la présence du Christ qui vient en Enfer et en fait remonter les âmes des justes : il s'agit du mouvement opposé. Cette remarque n'est pas valable pour le *Paris. gr.* 134 dont les images ne sont pas sur la même page,

39. D. et U. HAGEDORN, *Die älteren griechischen Katenen*, cité n. 5, III, p. 280 : ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχω, δεσμωτήριόν μοί ἐστιν ὁ ᾅδης. Cette version synthétise ce commentaire qui montre de légères variantes selon les manuscrits.

40. *Ibidem*, p. 280 : πυλωροὶ δὲ φράζων ᾅδου ἰδόντες σε ἔπτηξαν τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ τὴν παράδοξον τοῖς ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις περίλαμψιν ἑρμηνεύει, καὶ τὸ ἔπτηξαν λέγων σημαίνει τὸ θαῦμα. Βασιλεὺς γὰρ ἦν οὐράνιος καὶ ἐκεῖσε φαινόμενος καὶ τὸ στυγνὸν χωρίον τῶν κατελθουσῶν εἰς ᾅδου ψυχῶν τῷ μεγαλοπρεπεῖ καταλάμπων τῆς θεότητος φωτί.

ni pour le *Pal. gr.* 230 où les images se font face, ni pour le *Barroccianus* 201, bien que les illustrations se trouvent sur la même page : la scène du plongeon n'existe pas dans ces trois manuscrits. Seul le *Paris. gr.* 135 parvient à créer ce lien entre les deux miniatures, probablement voulu dès le départ par l'ajout d'une image par rapport à la mise en page initiale, puisque l'illustration du verset 17 se retrouve en bas de page dans l'espace marginal pour laisser une place à l'image du verset 16, absente du *Taphou* 5. Les commentaires eux-mêmes se répondent, en écho aux illustrations : dans les citations de Julien et de Méthode à propos du verset 16, il est fait mention de l'action du Christ venant sauver ceux qui sont soumis à la mort et enchaînés dans les Enfers, anticipant ainsi le verset 17 et la scène de l'Anastasis qui l'accompagne.

Les filiations iconographiques au sein du corpus des Livres de Job illustrés et commentés ne sont pas déterminées par des cycles d'images s'enrichissant tranquillement mais sûrement au fil des siècles : elles peuvent au contraire se transformer en un coup de pinceau ou de calame, comme nous l'avons constaté avec le *Taphou* 5, le *Paris. gr.* 135 et le *Laud. gr.* 86. La comparaison entre les commentaires sur le texte de *Job*, la mise en page et l'iconographie ont permis d'établir de manière complémentaire la filiation entre ces trois manuscrits en apportant tour à tour des indices : le rapprochement entre le *Taphou* 5 et le *Paris. gr.* 135 a pu se faire grâce à l'étude de la mise en page et à la comparaison des citations d'auteurs dans les commentaires, tandis que les preuves du lien entre le *Paris. gr.* 135 et le *Laud. gr.* 86 sont apportées par l'iconographie et les lacunes à la fois textuelles et iconographiques du *Paris. gr.* 135 recopiées dans le *Laud. gr.* 86. La copie d'un livre à l'autre donne des indications sur la façon dont les textes et l'iconographie se transmettent. L'étude d'un manuscrit enluminé nécessite ainsi de croiser plusieurs disciplines qui replacent l'objet au sein du corpus défini et offrent divers angles d'approche complémentaires.

En examinant en détail le passage Jb 38, 16-17 et son illustration dans le *Taphou* 5, le *Paris. gr.* 135 et le *Laud. gr.* 86, on constate que ces manuscrits possèdent une iconographie semblable à celle des autres exemplaires du corpus mais que des changements même minimes dans les illustrations modifient le sens ou la portée de l'image, comme l'emplacement du Christ dans l'Anastasis (Jb 38, 17) ou la présence de Job dans la scène maritime (Jb 38, 16). Chaque manuscrit présente les illustrations du texte de *Job* de façon originale, malgré l'ascendant du ou des modèles sur la copie. La présence des commentaires enrichit également le texte de *Job* : non seulement les citations entourent ou encadrent le texte biblique et le mettent en

valeur au sein de la page, mais elles apportent un contenu supplémentaire en développant certains détails du texte, en parallèle avec les illustrations. Les images ne dépendent donc pas des commentaires mais ont la même fonction : faire comprendre le texte aux lecteurs en soulignant certains points en particulier et en interprétant l'histoire de Job dans une perspective christologique. Chaque Livre de Job illustré et commenté offre ainsi aux lecteurs de jadis et d'aujourd'hui de multiples façons d'appréhender le texte de *Job* et de se rapprocher du personnage.

Jeanne DEVOGE

LE POÈME INCONNU DU CODEX *VAT. GR.* 1020 : LE CAS D'UN CENTON DES *HYMNES* DE PROCLUS*

Ilias TAXIDIS

Au f. 1r du manuscrit *Vat. gr.* 1020, datant de la première moitié du 14e siècle d'après les données paléographiques, un poème inédit et inconnu de 32 hexamètres est transmis, sans titre[1]. Le manuscrit en papier de 220 folios, qui, au 15e siècle, passa aux mains de Bartolomeo de Columnis, n'est pas catalogué. Outre le poème de 32 vers, les 12 vers de Michel Psellos Εἰς τὸ « ζύμη ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἔκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία » au même folio et sept lettres inconnues et anonymes (la dernière étant tronquée), datant de la fin du 13e ou du début du 14e siècle sur la base des informations prosopographiques (ff. 1v-9v) – dont je prépare actuellement l'édition critique –, le manuscrit contient l'œuvre de Porphyre *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας (ἢ Περὶ τῶν πέντε φωνῶν· γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός)* et le *Commentaire* d'Ammonios sur la même œuvre aristotélicienne.

* Les *Hymnes* de Proclus sont cités suivant l'édition d'E. Vogt, *Procli Hymni* (Klassisch-Philologische Studien 18), Wiesbaden 1957.

1. Sur le codex, voir A. Campana, Chi era lo stampatore Bartolomeo de Columnis di Chio ?, dans *Omaggio dell'Italia a Giovanni Gutenberg nel V centenario della sua scoperta*, Milan 1942, p. 1-32, repris dans Idem, *Scritti*. I, *Ricerche medievali e umanistiche*, éd. R. Avesani, M. Feo et E. Pruccoli (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 240), Rome 2008, p. 137-178, ici p. 145 ; S. Kotzabassi, *Byzantinische Kommentatoren der aristotelischen Topik. Johannes Italos und Leon Magentinos* (Εταιρεία Βυζαντινών Ερευνών 17), Thessalonique 1999, p. 17 ; K. Choulis, Conservation Treatments on the Greek Manuscripts of the *Fondo Antico* in the Vatican Library under Paul V (1605-1621), dans A. M. Piazzoni (éd.), *Studi in onore del Cardinale Raffaele Farina* (Studi e Testi 477), I, Cité du Vatican 2013, p. 147-192, ici p. 151 et n. 33. Voir aussi M. Buonocore, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980)* (Studi e Testi 319), II, Cité du Vatican 1986, p. 867, et M. Ceresa, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1981-1985)* (Studi e Testi 342), Cité du Vatican 1991, p. 525, où figure la bibliographie antérieure sur le codex.

Revue des Études Byzantines 75, 2017, p. 177-188. doi : 10.2143/REB.75.0.3251291

Un texte intitulé *Σκευασία ἐμπλάστρου συντεθεῖσα παρὰ Μιχαὴλ Ἀκτουαρίου τοῦ Παντέχνου* est également présent au f. 139r.

La composition poétique de 32 hexamètres constitue en fait la compilation de vers glanés dans sept hymnes que Proclus, principal représentant du néoplatonisme tardif au 5e siècle, a écrits sur le modèle homérique en l'honneur de dieux et d'éléments naturels (Εἰς Ἥλιον, Εἰς Ἀφροδίτην, Εἰς Μούσας, Εἰς Θεούς, Εἰς Λυκίην Ἀφροδίτην, Ἑκάτης καὶ Ἰανοῦ, Εἰς Ἀθηνᾶν πολύμητιν)[2]. En additionnant des vers entiers ou des mots isolés du poème, on constate que près de la moitié de l'ensemble – à quelques infimes modifications près quant à la morphologie, à la syntaxe ou à l'ordre des mots – résulte de la transcription directe des passages correspondants des hymnes de Proclus, ce qui permet de considérer cette pièce comme une sorte de centon[3].

Le poème s'articule sommairement en deux grandes sections d'égale longueur qui, sous la forme d'un schéma cyclique, sont délimitées par des vers semblables[4]. Dans la première partie, l'auteur s'efforce de glorifier et louer Dieu et de lui adresser de simples supplications afin de gagner son salut ; il le fait à l'aide de courtes phrases et avec une maladresse que trahit également son incapacité à composer des hexamètres corrects[5]. Dans la deuxième section, dans un style plus soutenu et mieux élaboré, il esquisse les caractéristiques profondes de la divinité, pour mettre en valeur son rôle et sa façon d'agir.

2. Sur Proclus et son œuvre, voir R. Chlup, *Proclus : An Introduction*, Cambridge-New York 2012, et S. Gersh (éd.), *Interpreting Proclus : From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge-New York 2014, ainsi que, spécialement sur ses hymnes, R. M. van den Berg, *Proclus' Hymns : Essays, Translations, Commentary*, Leyde-Boston-Cologne 2001, et G. Agosti, Chanter les dieux dans la société chrétienne : les *Hymnes* de Proclus dans le contexte culturel et religieux de leur temps, dans N. Belayche et V. Pirenne-Delforge (éd.), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité* (Religions. Comparatisme, Histoire, Anthropologie 5), Liège 2015, p. 183-211. Voir aussi H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* (Byzantinisches Handbuch 5/1-2 ; Handbuch der Altertumswissenschaft 12.5/1-2), Munich 1978, I, p. 14, 16, 17, et II, p. 109 ; Th. Detorakis, *Βυζαντινὴ Φιλολογία. Τὰ πρόσωπα καὶ τὰ κείμενα.* Α′, *Προβυζαντινοὶ καὶ πρωτοβυζαντινοὶ χρόνοι (περ. 150-527 μ.Χ.)*, Héraklion 1995, p. 189-192. Sur l'édition des hymnes procliens, voir E. Vogt, *Procli Hymni*, cité *supra*, note liminaire.

3. Sur les centons, leurs caractéristiques et leur fonction dans la littérature byzantine, voir H. Hunger, On the Imitation (Μίμησις) of Antiquity in Byzantine Literature, *DOP* 23/24, 1969-1970, p. 15-38, ici p. 33-36, et Idem, *Literatur*, cité n. 2, II, p. 98-104. En général sur les centons dans la littérature grecque, voir aussi R. Schembra, *Homerocentones* (CCSG 62), Turnhout 2007, et Ó. Prieto Domínguez, *"De Alieno Nostrum" : el Centón profano en el mundo griego* (Estudios filológicos 328), Salamanque 2010.

4. Voir les v. 1 et 16 (Πάτερ, κλῦθί μευ ἄναρχε, σὸς εὔχομαι εἶναι) et les v. 17 et 32 (τῶν δέ τ' ἄκουε νῦν ὕμνων, φάσκοντί τε ἵλαθι).

5. Voir analytiquement *infra* dans la présentation des caractéristiques métriques du poème.

Toutefois, en nous attachant plus attentivement au contenu du texte et en nous concentrant surtout sur le vers 2, dans lequel l'auteur affirme qu'il va partir du Père pour aboutir à lui[6], et sur les appellations successives des Père, Fils et Esprit, nous pouvons déceler trois unités de sens, celles-ci se subdivisant en plus petites unités qui s'enchaînent ou se succèdent grâce aux procédés de l'anaphore, de l'alternance continuelle et de la gradation.

Ainsi, les quatre premiers vers constituent une sorte d'introduction, dans laquelle l'auteur se réfère exclusivement et généralement au Père. Dans les onze vers suivants (v. 5-15), à l'aide de la formule prothétique caractéristique καὶ σὺ μεγασθενὲς ἄναξ, le poète se consacre au Fils, qui est évoqué à travers ses deux appellations principales, ἄναξ et λόγος[7]. Le contenu de la troisième section (v. 16-22) concerne de nouveau le Père et la possibilité qu'il sauve celui qui lui adresse l'hymne, encore que, dans les v. 23-26, le poète revienne sur une présentation plus poétique du pouvoir du Fils. Suit une imploration quelque peu expéditive de l'Esprit, aux v. 27-28, sans intérêt particulier, et le poème se clôt de manière cyclique sur une dernière imploration du Père, ce qui permet la formation d'une figure de graduation axiologique concernant le nombre des invocations (trois fois le Père, deux le Fils et une l'Esprit), dans le cadre d'une tentative intéressante du poète – délibérée ou non, mais en tout cas peu heureuse du point de vue stylistique – d'atteindre à une forme plus poétique.

Une comparaison du texte des hymnes procliens avec le poème du manuscrit vatican révèle que son auteur anonyme utilise des passages puisés surtout dans le septième hymne Εἰς Ἀθηνᾶν πολύμητιν de Proclus dans neuf cas (v. 1, 4, 7, 16, 20, 21 et 28), ainsi que dans le premier, Εἰς Ἥλιον, dans six cas (v. 9, 15, 26, 28, 30 et 31)[8]. En second lieu, il emprunte des citations au quatrième hymne, Εἰς Θεούς (dans trois cas, v. 14 et 29), ainsi qu'au sixième, Ἑκάτης καὶ Ἰανοῦ (dans deux cas, v. 13 et 24)[9]. Ces passages concernent soit des syntagmes nominaux du texte proclien, où sont utilisés des adjectifs rares ou hapax (voir par ex. v. 28, ἐγερσιβρότων ἀρετάων, et v. 30, ὄλβον ἀστυφέλικτον), soit des phrases entières que l'auteur emprunte telles quelles (voir par ex. v. 31, ῥηιδίως· κρατερὴν γὰρ ἔχεις καὶ ἀπείριτον ἀλκήν) ; dans de nombreux cas, les correspondances du poème avec le texte des hymnes de Proclus concernent simplement des mots isolés, utilisés dans le même sens et dans un environnement conceptuel équivalent (voir par ex.

6. Voir v. 2, Ἐκ σοῦ δ' ἄρχομαι, εἰς σὲ δὲ πάντως καὶ λήξ[ω]. Sur le même vers, voir aussi *infra* dans la présentation des caractéristiques métriques du poème.

7. Voir par ex. v. 6 (Χριστὲ ἄναξ) et v. 10 (δός, Λόγε) respectivement.

8. Voir PROCLUS, *Hymnes*, cité *supra*, note liminaire, p. 31-33 et p. 27-28 respectivement.

9. *Ibidem*, p. 30 et 31 respectivement.

v. 5, μεγασθενὲς ; v. 6, Λίτομαί ; v. 9, ἀμπλακίης ; v. 20, ἀνάειρε ; v. 21, ἄφθιτε ; v. 27, γενέθλης).

Quoi qu'il en soit, il semble que l'auteur du poème ne suive ni un système spécifique ni une méthode précise pour emprunter et intégrer les passages à son propre texte. Ses choix, dans l'esprit général de la composition d'un poème en l'honneur de Dieu, semblent être plutôt fortuits et viser principalement à impressionner le lecteur. Du reste, les infimes modifications auxquelles procède le compilateur anonyme par rapport au texte proclien montrent qu'en fait son seul souci est d'écrire un « pastiche » dans lequel les changements sont au service de la métrique et visent surtout à transformer l'esprit polythéiste des hymnes procliens pour conférer à son poème le caractère monothéiste d'un hymne chrétien : voir par ex. les cas caractéristiques des vers 14 (νεύσατ' → νεῦσον), 24 (τεύχετε → Τεῦξον) et 29 (Κλύτε, θεοί, … ἕλκετ' ἐς ἀθανάτους → Κλῦ τε, Θεός μοι, ἕλκε τ' ἐς ἀθανάτους)][10].

Nous citons ici les principales correspondances entre le poème anonyme et les hymnes de Proclus[11] :

Vat. gr. 1020, f. 1	Proclus, *Hymnes*
v. 1, 16, κλῦθί μευ	VII,1, 31 *et al.* (p. 31-32)
v. 1, 16, **σὸς** εὔχομαι εἶναι	VII, 42 (p. 32), τεὸς
v. 4, ἵλαθι, **μή** μ' ἐάσῃς·	VII, 40 (p. 32), (ἵλαθι…) μηδέ
v. 4, τεὸς εὔχομαι εἶναι	VII, 42 (p. 32)
v. 7, **πρήξεσί τ'** οὐχ' ὁσίαις, τὰς ἤλιτον ἄφρονι θυμῷ	VII, 39 (p. 32), πρήξεσιν
v. 9, Ἀχλὺν ἀποσκεδάσας ὀλεσίμβροτον	I,41 (p. 28)
v. 13, **αἰγλήεντα δέ μοι βίοτον**	VI, 4 (p. 31), αἰγλήεσσαν ἐμοῦ βιότοιο πορείην
v. 14, **νεῦσον** ἐμοὶ	IV, 6 (p. 30), νεύσατ'
v. 14, ζαθέων … ἀπό **γε** βίβλων	IV, 5 (p. 30), (ζαθέων) δ' ἀπὸ (βίβλων)
v. 15, δός, ἄναξ· δύνασαι δ' **ἅπαντα** τελέσσαι	I, 46 (p. 28), ἑὰ πάντα
v. 20, ἀμβροσίῃ σέο χειρί	VII, 45 (p. 33)
v. 21, **κλῦθι** σαόμβροτε	VII, 40 (p. 32), ἵλαθι (… σαόμβροτε)
v. 21, δέχνυσο δ' **ὕμνους**	VII, 5 (p. 31), ὕμνον

10. Comme dans le cas du sébastocrator Isaac Comnène, frère de l'empereur Alexis I[er], qui travailla de manière analogue afin de faire accepter par l'Église orthodoxe quelques petits textes de Proclus ; voir à ce sujet D. Isaac, *Proclus, Trois études sur la providence*, Paris 1977-1982, I, p. 153-223 ; II, p. 99-169 ; III, p. 127-200 ; H. Hunger, *Literatur*, cité n. 2, I, p. 51 et n. 37.

11. Dans les passages du poème du manuscrit vatican, les modifications de l'auteur anonyme par rapport au texte de Proclus (cité dans la colonne correspondante uniquement en pareil cas) sont indiquées en gras.

v. 24, **Τεῦξον ἀριπρεπέα** βιότοιο **ἐμοῖο** πορείην	VI, 4 (p. 31), τεύχετε δ' αἰγλήεσσαν ἐμοῦ βιότοιο πορείην
v. 26, Εὐκλείης τ' ἐπίβησον ἐμέ	I, 43 (p. 28)
v. 28, φάος ἁγνόν	I, 40 ; IV, 6 ; VII, 33 (p. 28, 30, 32)
v. 28, ἐγερσιβρότων ἀρετάων	VII, 18 (p. 32)
v. 29, **Κλῦ τε, Θεός μοι, ἕλκε τ'** ἐς ἀθανάτους	IV, 1-3 (p. 30), Κλύτε, θεοί, … ἕλκετ' ἐς ἀθανάτους
v. 30, ὄλβον **τ'** ἀστυφέλικτον	I, 45 (p. 28), δ'
v. 31, ῥηιδίως· κρατερὴν γὰρ ἔχεις καὶ ἀπείριτον ἀλκήν	I, 47 (p. 28)

D'autre part, les vers dans lesquels l'auteur ne suit pas le texte de Proclus n'attestent ni originalité particulière ni génie de la versification, ce qui prive la composition poétique de toute valeur littéraire. Le poète se contente de rédiger des formules d'imploration, simples quant à leur forme et banales en ce qui concerne leur contenu et leur sens ; par ailleurs, la similitude des vers 1 et 16 et des vers 17 et 32 traduit, comme il a été déjà dit, une maladresse générale du versificateur lors de la composition du présent poème[12]. Même dans le cas où il intègre à son texte un passage homérique (v. 2, 'Eκ σοῦ δ' ἄρχομαι, εἰς σὲ δὲ πάντως καὶ λήξ[ω]), tiré du 9e chant de l'Iliade (v. 97), où Nestor s'adresse à Agamemnon, il est clair qu'il est davantage préoccupé d'atteindre un but pratique (à savoir exalter la divinité sous toutes les formes qui l'arrangent) que de composer une œuvre littéraire. Le cas du vers 5, où il se qualifie lui-même – et non plus Dieu, comme au vers 1 – d'« infini », peut-être afin de remédier aux problèmes métriques insolubles que présente le vers, est peu orthodoxe et engendre évidemment un sérieux problème de sens[13].

En ce qui concerne les propriétés métriques du poème, il convient tout d'abord d'observer que, sur 32 vers au total, six seulement sont corrects : trois (v. 7, 31 et 24), parce qu'ils ont été recopiés littéralement (ou presque, voir v. 24) du texte de Proclus, un (v. 21), puisqu'il constitue – à l'exception d'un pied (ἤιε) – une compilation réussie (du point de vue métrique) de passages puisés dans les hymnes procliens, et deux autres (v. 13 et 30) dans lesquels ne figurent que des mots isolés (deux chaque fois) empruntés au texte original[14].

12. Voir aussi *supra* n. 4.

13. Voir v. 5 (Κέκλυθί μευ **ἀνάρχοιο** καὶ σὺ μεγασθενὲς ἄναξ) et v. 1 (Πάτερ, κλῦθί μευ **ἄναρχε**) respectivement. Sur le sens exact et l'usage du mot ἄναρχος dans les textes théologiques, voir G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 119.

14. Sur les règles de prosodie de la métrique grecque ancienne et surtout sur les caractéristiques principales de l'hexamètre dactylique, voir A. DAIN, *Traité de métrique grecque*

D'autre part, onze vers au total, surtout dans la première moitié du poème (v. 1, 2, 5, 9, 12, 15, 16, 17, 19, 26 et 32), en dehors de diverses particularités métriques du texte proclien qu'ils assimilent[15], sont problématiques, car des syllabes manquent ou sont en trop dans quelques pieds (ou les deux simultanément, voir par ex. les v. 17 et 32, identiques). Sur ces onze vers, a) le v. 15 peut être rétabli du point de vue du mètre, si au lieu de ἅπαντα, on écrit ἔα πάντα, ainsi d'ailleurs que le livre le texte de Proclus, b) le v. 2, bien qu'il puisse apparemment être corrigé de la syllabe manquante du dernier pied si l'on remplace λήξ[ω] par λήξ[ομαι] (ici, l'écriture du manuscrit n'est d'ailleurs pas visible, mais le passage homérique auquel l'auteur emprunte probablement est ἐν σοὶ μὲν λήξω, σοῦ δ' ἄρξομαι ἄναξ λαῶν), reste problématique du point de vue de la métrique, puisqu'en l'occurrence le -ο- de λήξομαι doit être entendu comme une syllabe longue, ce qui, pour l'auteur, ne faisait sans doute pas problème, étant donné que le même emploi se retrouve dans d'autres cas également (voir *infra*).

Quant à la prosodie des voyelles communes (δίχρονα), on observe – probablement *metri causa* – une liberté totale, sans que le résultat escompté soit toutefois atteint, du fait que chaque vers comporte des problèmes métriques d'une autre nature, mètre ne pouvant être correct qu'à la suite de nombreuses interventions et corrections[16]. De cette façon, les voyelles communes peuvent être prises tantôt comme brèves (là où elles devraient être longues) et tantôt comme longues (au lieu de brèves) (surtout dans le cas de -α-). Tantôt encore, une voyelle commune peut avoir une valeur prosodique différente à l'intérieur d'un même mot (voir par ex. v. 20, Σῡ… σῠ – dans le cas de ce vers, à l'exception de cette particularité, le mètre est correct) ;

(Tradition de l'humanisme 1), Paris 1965, p. 15-19 et 52-56 ; M. L. WEST, *Introduction to Greek Metre*, Oxford 1987, p. 19-24 ; C. M. J. SICKING, *Griechische Verslehre* (Handbuch der Altertumswissenschaft 2.4), Munich 1993, p. 69-87 ; G. AGOSTI et F. GONNELLI, Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci, dans M. FANTUZZI et R. PRETAGOSTINI (éd.), *Struttura e storia dell'esametro greco* (Studi di metrica classica 10), I, Rome 1995-1996, p. 289-409. Sur l'évolution de l'hexamètre dactylique byzantin au fil des siècles, voir M. D. LAUXTERMANN, *The Spring of Rhythm. An Essay on the Political Verse and Other Byzantine Metres* (Byzantina Vindobonensia 22), Vienne 1999, p. 71 et n. 161 (avec la bibliographie antérieure) ; sur l'utilisation de l'hexamètre dactylique dans la poésie épigrammatique byzantine, voir encore A. D. KOMINIS, *Τὸ βυζαντινὸν ἱερὸν ἐπίγραμμα καὶ οἱ ἐπιγραμματοποιοί* (Ἀθηνᾶ, Σειρὰ Διατριβῶν καὶ Μελετημάτων 3), Athènes 1966, p. 97-99.

15. S'agissant par ex. des voyelles communes (δίχρονα) ou de l'abrègement au temps faible d'une syllabe longue ou d'une diphtongue en hiatus devant l'initiale vocalique du mot suivant (*vocalis ante vocalem corripitur*).

16. Sur les voyelles communes (δίχρονα) et leur quantité métrique, voir F. KUHN, *Symbolae ad doctrinae περὶ διχρόνων historiam pertinentes* (Breslauer Philologische Abhandlungen 6.3), Breslau 1892, et A. D. KOMINIS, *Τὸ βυζαντινὸν ἱερὸν ἐπίγραμμα*, cité n. 14, p. 61-62 et n. 1.

à noter que dans la plupart des cas l'auteur considère le -α- surtout comme une voyelle longue.

Citons les cas dans lesquels les voyelles -α- et -ι- sont prises comme longues au lieu de brèves : Πᾱ̆τερ (v. 1, 4, 16), ᾱ̆ναξ (v. 5, 25), σοῖσῑ (v. 10 ; dans ce cas, si on prend le deuxième -ι- comme une voyelle longue, il n'y a pas d'autre problème métrique), ᾱ̆πό (v. 14), ᾱ̆παντᾰ (v. 15 ; si l'on prend ici -α- comme une voyelle longue, le mètre est correct et il n'est pas nécessaire de corriger le vers d'après Proclus, voir *supra*), ᾱ̆παντᾱ̆ + γᾱ̆ρ (v. 18 ; le mètre est correct seulement si l'on admet cette prosodie), κᾱ̆κοῖσιν (v. 22 ; si l'on ne prend pas -α- comme une voyelle longue, une syllabe manque), εἰμῑ (v. 23), κᾱθαρὸν (v. 25), ὄμμᾱ (v. 25) et φᾱος (v. 28). Les cas dans lesquels les voyelles communes sont prises comme brèves au lieu de longues sont beaucoup plus rares : ἐᾰσῃς (v. 4), σῠστημα (v. 27) et ᾰγνόν (v. 28).

Dans d'autres cas aussi, afin que le mètre soit correct, on doit considérer les voyelles -ε- et -ο- comme longues, bien qu'elles ne soient pas suivies de deux ou plusieurs consonnes ou qu'elles ne soient pas longues par position (θέσει) : par ex., **ὁ**ράω (v. 25), βί**ο**ν (v. 26) et μ**ε** λήξεις (v. 29). On remarque encore une transgression restreinte de la règle de la *correptio attica*, quand le groupe de consonnes formé, à l'intérieur ou à l'initiale d'un même mot, par une sourde suivie d'une liquide (*muta cum liquida*) peut être réuni en un seul son consonantique, comme dans le cas de τῑ γλύκιον (v. 11), ou quand cela arrange l'auteur de considérer -ε- comme une voyelle longue, par ex. ἐλέαιρ**ε**, Χριστέ (v. 6), πρ**ό**φρων (v. 14) et γεν**έ**θλης (v. 27). De la même façon, la règle de *vocalis ante vocalem corripitur* n'est pas toujours suivie, comme on peut le voir dans les cas suivants : σοὶ ὅλ' (v. 3), μευ ἀνάρχοιο (v. 5), ὁράω, ἄναξ (v. 25) et μοι, ἕλκε (v. 29). En ce qui concerne enfin les pauses métriques, on peut observer – dans les cas, bien sûr, de vers qui ne sont pas trop problématiques quant à leurs particularités métriques – que le poète préfère surtout la césure trochaïque (après le trochée initial du troisième pied) et la penthémimère ; on trouve aussi, selon la règle, la coupe dite bucolique dans la moitié des vers.

En ce qui concerne l'auteur du poème et le but que poursuit sa composition, en l'absence d'autres informations complémentaires, nous en sommes réduits aux conjectures. Si le poème est un produit contemporain de l'époque du manuscrit qui le transmet ou au moins de celle qui le précède immédiatement (à savoir fin du 13e-début du 14e siècle) – comme c'est probablement le cas des lettres anonymes, contenues aux ff. 1v-9v du même codex et écrites de la même main[17] –, on pourrait penser à Georges Pachymère et à son

17. Voir aussi *supra*, p. 177.

entourage, qui s'étaient longuement penchés sur Proclus et ses textes au début de la Renaissance paléologue[18].

Le manuscrit Napoli, Biblioteca Nazionale, III.E.17 (gr. 339), en partie autographe de Pachymère, contient entre autres le *Commentaire sur le Premier Alcibiade* de Proclus[19]. De plus, le manuscrit Paris, BnF, gr. 1810, également autographe, livre aussi le *Parménide* de Platon, ainsi que les commentaires inachevés de Proclus sur ce dialogue, complétés par ceux de Pachymère lui-même dans leur dernière partie[20]. En outre, le manuscrit Paris, BnF, gr. 1813, qui contient la *Théologie platonicienne* de Proclus, avait été utilisé dans l'entourage de Pachymère[21] ; de plus, son traité épistolaire introductif aux commentaires sur Pseudo-Denys l'Aréopagite prouve une familiarité avec le philosophe néoplatonicien[22].

On doit également noter que le manuscrit qui transmet notre poème contient surtout des œuvres de commentateurs d'Aristote, l'auteur sur lequel Pachymère s'est longuement penché, probablement à des fins didactiques[23]. Ainsi, un grand nombre de manuscrits contenant des traités aristotéliciens ou des commentaires sur ces derniers lui sont attribués ainsi qu'à son cercle actif d'élèves, de scribes et de copistes[24] ; en même temps, on notera avec intérêt que le codex Paris, BnF, gr. 1897A, également lié à son entourage, contient – comme le manuscrit Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 1020 – le *Commentaire* d'Ammonios sur les *Catégories* d'Aristote[25].

18. Sur Georges Pachymère et son œuvre, voir en général *PLP*, nº 22186 ; S. Lampakis, *Γεώργιος Παχυμέρης, πρωτέκδικος και δικαιοφύλαξ. Εισαγωγικό δοκίμιο* (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών/Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Μονογραφίες 5), Athènes 2004.

19. Voir *ibidem*, p. 182 et n. 10 ; P. Golitsis, Georges Pachymère comme didascale. Essai pour une reconstitution de son enseignement philosophique, *JÖB* 58, 2008, p. 53-68, ici p. 60 et n. 39 ; Idem, Copistes, élèves et érudits : la production des manuscrits philosophiques autour de Georges Pachymère, dans A. Bravo García et I. Pérez Martín (éd.), *The Legacy of Bernard de Montfaucon : Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting. Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography (Madrid – Salamanca, 15-20 September 2008)* (Bibliologia 31A), Turnhout 2010, p. 157-170, ici p. 162-166 et 169.

20. Voir S. Lampakis, *Γεώργιος Παχυμέρης*, cité n. 18, p. 183 et 185 ; P. Golitsis, Pachymère, cité *supra*, p. 60 et n. 38 ; Idem, Copistes, cité *supra*, p. 162-166 et 169.

21. Voir S. Lampakis, *Γεώργιος Παχυμέρης*, cité n. 18, p. 183 n. 18 ; P. Golitsis, Pachymère, cité n. 18, p. 60 et n. 40.

22. Voir S. Lampakis, *Γεώργιος Παχυμέρης*, cité n. 18, p. 210 ; P. Golitsis, Pachymère, cité n. 19, p. 60.

23. Voir aussi *supra*, p. 177. Voir encore P. Golitsis, Copistes, cité n. 19, p. 165.

24. Voir aussi Idem, La date de composition de la *Philosophia* de Georges Pachymère et quelques précisions sur la vie de l'auteur, *REB* 67, 2009, p. 209-215, ici p. 215, où l'auteur souligne que « l'étude des manuscrits philosophiques confectionnés dans son milieu montre que la production et l'enseignement philosophiques de Pachymère ont concerné un "cercle privé" de collaborateurs et d'élèves ».

25. Voir Idem, Copistes, cité n. 19, p. 160 et 169. Voir aussi *supra*, p. 177.

Enfin, on remarquera que les 12 vers de Michel Psellos Εἰς τὸ « ζύμη ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἔκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία »[26], écrits d'une main différente de celle de notre poème inconnu sur le même folio du codex vatican, sont aussi présents au f. 32[r] du manuscrit 4476-4478 de la Bibliothèque Royale Albert I[er] de Bruxelles, qui date pratiquement de la même période, aussitôt après le traité pachymérien *Περὶ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη*[27]. S'il ne s'agit pas d'une simple coïncidence, en raison de l'ample tradition manuscrite du poème de Psellos, il ne serait pas arbitraire de rattacher l'auteur de l'épigramme anonyme au cercle de Pachymère.

Si les nombreux problèmes métriques du poème – se combinant avec un contenu un peu relâché, gauche et parfois problématique – ne sont pas imputables à des erreurs de copie, on pourrait affirmer avec plus de certitude qu'il est le produit d'un pâle versificateur – ce qui nous a conduit à maintenir toutes ces particularités métriques dans l'édition au lieu de les corriger –, éventuellement d'un élève (de Pachymère ou membre de son cercle ?) qui s'efforça de composer des hexamètres en copiant et en imitant le texte et le style de Proclus. La double répétition du vers Τῶν δέ τ' ἄκουε νῦν ὕμνων, φάσκοντί τε ἵλαθι présuppose par ailleurs l'existence de quelques hymnes qui vont suivre, ce qui suggérerait que le poème fut composé sous la forme d'un exercice rhétorique, afin d'être utilisé finalement comme une épigramme livresque dans une collection ou une anthologie de prières/hymnes à Dieu[28].

Notre conclusion en ce qui concerne la paternité possible du poème n'est bien sûr qu'une hypothèse, formulée sous toute réserve. Le poème peut être rapproché des intérêts du cercle de Georges Pachymère et de ses élèves, mais également du cercle de n'importe quel autre érudit, d'un versificateur ou simplement d'un élève quelconque qui se serait penché sur les textes de Proclus à l'époque des Paléologues ou à une époque antérieure. Quoi qu'il en soit, la tradition manuscrite des hymnes procliens ne peut guère nous aider efficacement[29], puisque les manuscrits qui les conservent sont postérieurs au 15[e] siècle, donc suffisamment éloignés du codex vatican pour exclure toute corrélation éventuelle avec un autre manuscrit ou avec un autre auteur des siècles précédents (surtout de la fin du 13[e] ou du début du

26. Sur son édition, voir L. G. WESTERINK (éd.), *Michaelis Pselli Poemata*, Stuttgart-Leipzig 1992, p. 233-234 (et p. XXI sur sa tradition manuscrite). Voir aussi *supra*, p. 177.

27. Sur cette œuvre de Pachymère, voir P. GOLITSIS, La date de composition de la *Philosophia*, cité n. 24, p. 209-215.

28. Sur ce genre spécifique des épigrammes, voir M. D. LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts* (Wiener Byzantinistische Studien 24/1), I, Vienne 2003, p. 200-201 (*colophon verses*).

29. Voir E. VOGT, *Procli Hymni*, cité *supra*, note liminaire, p. 4-9.

14e siècle). Si l'on parvient un jour à connaître l'auteur des sept lettres contenues dans les folios suivants du codex *Vat. gr.* 1020, leur contenu exact et l'objectif poursuivi par celui qui les a rédigées, ceci pourrait s'avérer particulièrement utile pour éclaircir les questions que pose encore notre poème.

Le poème anonyme du codex *Vat. gr.* 1020 se présente ainsi[30] :

Édition

Πάτερ, **κλῦθί μευ** ἄναρχε, **σὸς εὔχομαι εἶναι**.
Ἐκ σοῦ δ' ἄρχομαι, εἰς σὲ δὲ πάντως καὶ λήξ[ω].
Σοὶ νοέει, σοὶ βαίνει, σοὶ ὅλ', ἄληπτε, ζώει.
Πάτερ, **ἵλαθι, μή μ' ἐάσῃς·** **τεὸς εὔχομαι εἶναι**.
Κέκλυθί μευ ἀνάρχοιο καὶ σὺ **μεγασθενὲς** *ἄναξ*.
Σύ μ' ἐλέαιρε, Χριστὲ *ἄναξ*. **Λίτομαί** σ', ἐλέαιρε
πρήξεσί τ' οὐχ' ὁσίαις, τὰς ἤλιτον ἄφρονι θυμῷ.
Σῇσιν ἐνὶ χερσὶ πνεῦμα μοι, **σῇ** τε **προνοίᾳ**.
Ἀχλὺν ἀποσκεδάσας ὀλεσίμβροτον ἀμπλακίης,
δός, Λόγε, σοῖσι *θεσμοῖσι* γλυκεροῖς ἐνιαύειν
σάων ἐντολάων· νῶν οὔ τι γλύκιον τῶνδε,
πάντων θ' ὅσσα τ' ἐπ[ὶ] *γαῖα* καὶ οὐρανὸς ἄγει.
Πρήξεσιν **αἰγλήεντα** δέ **μοι βίοτον** δείκνυε,
νεῦσον ἐμοὶ ζαθέων σῶν, πρόφρων, **ἀπό γε βίβλων**.
Ἄιέ μευ, **δός, ἄναξ· δύνασαι δ' ἅπαντα τελέσσαι**.
Πάτερ, **κλῦθί μευ** ἄναρχε, **σὸς εὔχομαι εἶναι**,
τῶν δέ τ' ἄκουε νῦν ὕμνων, φάσκοντί τε **ἵλαθι·**
ἅπαντα γὰρ ἐκ σέο, σοί δ' ὁρᾴα καὶ πάντα·
εἶσι δ' ἐπὶ *γαῖαν*, αὖ, οὐδέ τι χωρὶς σεῖο.
Σύ μ' **ἀνάειρε**, σύ, *γαίης*, **ἀμβροσίῃ σέο χειρί**,
ἤιε, **ἄφθιτε· φκλῦθι σαόμβροτε, δέχνυσο δ' ὕμνους**.
Μή μ' αὔτως ἔα ἠπεδανὸν κακοῖσιν ἐγκεῖσθαι.
Σεῦ εἰμί, Λόγε· οὔκουν ἄλλοθι, εἰς σὲ *δέδορκα*.
Τεῦξον ἀριπρεπέα **βιότοιο ἐμοῖο πορείην**,
καθαρὸν *ὄμμα*, ᾧ σέο ἀκτὰς ὁράω, *ἄναξ*.
Εὐκλείης τ' ἐπίβησον ἐμέ, πρὸς πάντα βίον,
Πνεῦμα τε, *κλῦθι*, σύστημα **γενέθλης** πάντων τ' ἀνδρῶν,
φάος ἁγνόν στέψον δέ μ' **ἐγερσιβρότων ἀρετάων**.
Κλῦ τε, Θεός μοι, ἕλκε τ' ἐς ἀθανάτους με λήξεις,
ὄλβον τ' ἀστυφέλικτον τούτων μοι πόρε θεῖον
ῥηιδίως· κρατερὴν γὰρ ἔχεις καὶ ἀπείριτον ἀλκήν.
Τῶν δέ τ' ἄκουε νῦν ὕμνων, φάσκοντί τε **ἵλαθι**.

30. Les passages et les mots des hymnes de Proclus que l'auteur inconnu a directement copiés (ou modifiés quant à la morphologie, la syntaxe ou l'ordre des mots) sont indiqués en caractère gras. Les mots isolés qui figurent également dans le texte proclien sont simplement indiqués en italique.

1, 16 κλῦθί μευ : Procl., *Hymni*, VII, 1. 31 *et al.* (ed. p. 31-32) ‖ σὸς – εἶναι : Procl., VII, 42 (ed. p. 32) ‖ **2** Ἐκ – λήξ[ω] : Hom., *Il.*, IX, 97 ‖ **4** ἵλαθι – ἐάσῃς : Procl., VII, 40 (ed. p. 32) ‖ τεὸς – εἶναι : Procl., VII, 42 (ed. p. 32) ‖ **5** κέκλυθι : Procl., I, 5 *et al.* (ed. p. 27) ‖ μεγασθενὲς : Procl., VI, 2 et VII, 3 (ed. p. 31) ‖ **6** Λίτομαί : Procl., VI, 8 *et al.* (ed. p. 31) ‖ **7** πρήξεσι – θυμῷ : Procl., VII, 39 (ed. p. 32) ; cf. Hom., *Od.*, XXI, 105 et *Hymni homerici*, In Venerem, 286 ‖ **8** σῇ – προνοίᾳ : cf. Procl., I, 7 (ed. p. 27) ‖ **9** Ἀχλὺν – ὀλεσίμβροτον : Procl., I, 41 et IV, 6 (ed. p. 28 et 30) ‖ ἀμπλακίης : Procl., VII, 37 (ed. p. 32) ‖ **13** αἰγλήεντα – βίοτον : Procl., VI, 4 (ed. p. 31) ‖ **14** νεῦσον ἐμοὶ : Procl., IV, 6 (ed. p. 30) ‖ ζαθέων – βίβλων : Procl., IV, 5 et III, 4 (ed. p. 30 et 29) ‖ **15** δὸς – τελέσσαι : Procl., I, 46 (ed. p. 28) ‖ **16, 1** κλῦθί μευ : cf. *supra* ‖ σὸς – εἶναι : *cf. supra* ‖ **17, 32** ἵλαθι : Procl., VII, 40 (ed. p. 32) ‖ **18** σοί – πάντα : cf. Hom., *Il.*, III, 227 ; *Od.*, XI, 109 et XII, 323 ‖ **20** ἀνάειρε : Procl., V, 14 (ed. p. 30) ‖ ἀμβροσίῃ – χειρί : Procl., VII, 45 (ed. p. 33) ‖ **21** ἄφθιτε : Procl., VI, 3.15 (ed. p. 31) ‖ κλῦθι σαόμβροτε : Procl., VII, 40 (ed. p. 32) ‖ δέχνυσο – ὕμνους : Procl., VII, 5 (ed. p. 31) ‖ **22** κακοῖσιν ἐγκεῖσθαι : cf. Euripides, *Helena*, 924 ‖ **24** Τεῦξον – πορείην : Procl., VI, 4 et II, 19 (ed. p. 31 et 29) ‖ **26** Εὐκλείης – ἐμέ : Procl., I, 43 (ed. p. 28) ; cf. Hom., *Il.*, VIII, 285 ‖ **27** γενέθλης : Procl., I, 12 *et al.* (ed. p. 27) ‖ **28** φάος ἁγνόν : Procl., I, 40 ; IV, 6 et VII, 33 (ed. p. 28, 30, 32) ; cf. Sophocles, *Electra*, 86 et Orpheus, *Hymni*, VI, 8 ‖ **28** ἐγερσιβρότων ἀρετάων : Procl., VII, 18 (ed. p. 32) ‖ **29** Κλῦ – ἀθανάτους : Procl., IV, 1-3 (ed. p. 30) ‖ **30** ὄλβον – ἀστυφέλικτον : Procl., I, 45 (ed. p. 28) ‖ **31** ῥηιδίως – ἀλκήν : Procl., I, 47 (ed. p. 28) ; cf. Oppianus, *Cynegetica*, III, 40 et 409 ‖ **32, 17** ἵλαθι : *cf. supra.*

---

2 λήξ[ω] scripsi cum Homero (*Il.* IX, 97) : an λήξ[ομαι] scribendum m.c. ? ‖ **15** ἅπαντα cod. : an ἐὰ πάντα cum Proclo scribendum m.c. ? ‖ **21** ἥιε cod. ‖ **25** ἀκτὰς cod. : an ἀκτῖνας scribendum ?

Traduction

Écoute-moi, Père infini, je me vante d'être tien.
En toi du reste, j'ai mon commencement, en toi certainement je connaîtrai ma fin.
Grâce à toi, inintelligible, tout est sage, tout avance et prospère.
Père, aie pitié de moi et ne m'abandonne pas ; je me vante d'être tien.
Écoute-moi, l'infini, toi aussi roi tout-puissant.
Aie pitié de moi, Christ roi. Je t'implore, prends pitié de moi
pour les actes impies auxquels j'ai été inconsidérément conduit.
Mon esprit demeure entre tes mains, il s'en remet à ta providence.
En dissipant le brouillard du péché, dévastateur pour les mortels,
donne-moi la possibilité, Verbe, de séjourner dans tes douces lois,
dans tes commandements ; car, il n'est rien de plus doux que ceux-ci
parmi tout ce que la terre et le ciel ont produit.
Rends ma vie illustre à travers mes actes,
de grand cœur incline vers moi tes livres sacrés.
Écoute-moi, donne-moi, roi, ton consentement ; toi qui peux tout.
Écoute-moi, Père infini, je me vante d'être tien.
Écoute maintenant ces hymnes et aie pitié de celui qui les prononce ;
car tout provient de toi, et toi, tu vois tout ;
rien ne progresse sur terre sans toi.
Toi, oui toi, élève-moi bien haut au-dessus de la terre avec ta main immortelle,
lumineux, impérissable ; écoute-moi, sauveur des hommes, accepte les hymnes.

Ne me laisse pas si faible au milieu des malheurs.
Je suis tien, Verbe ; je n'ai nulle autre attache, je compte sur toi.
Fais que la route de ma vie soit éclatante
et que mon regard soit clair, grâce auquel je vois tes rives, ô roi.
Aide-moi à entrer dans l'espace de la gloire, pendant toute ma vie
et toi, écoute, Esprit, ensemble de toute génération des hommes,
couronne-moi avec la candide lumière des vertus qui élèvent les mortels.
Écoute, mon Dieu, emmène-moi vers une fin immortelle
et offre-moi sans mal son bonheur divin et inébranlable ;
car ton pouvoir est absolu et infini.
Écoute maintenant ces hymnes et prends pitié de celui qui les prononce.

Ilias TAXIDIS
Université de Thessalonique

QUATTRO LETTERE SCONOSCIUTE DI GIUSEPPE KALOTHETOS*

Marco FANELLI

Ritenere completa la nostra conoscenza circa la controversia esicastica e palamitica è una pretesa facile da confutare. Seppur siano disponibili numerose edizioni di testi che chiariscono le rispettive posizioni teologiche e gli argomenti in discussione, diversa è la situazione per la conoscenza del fitto intreccio di relazioni che legò protagonisti e coprotagonisti della disputa. Lo studio e la definizione di questa rete di contatti, oltre all'insito valore prosopografico, potrebbero gettare nuova luce sullo sviluppo della controversia e addirittura rimodulare alcuni schemi interpretativi ormai consolidati nella letteratura di settore.

L'obiettivo di questo contributo è la pubblicazione di un breve epistolario conservato nel manoscritto Istanbul, Patriarchike Bibliotheke, Panaghia 157, ff. 284-291v. Costituito da quattro lettere, esso è ritenuto opera di un anonimo palamita che si rivolge a uno o più avversari in un periodo di poco successivo al sinodo dell'estate 1341, il cui dispositivo è più volte menzionato.

I nostri testi sono rimasti a lungo dimenticati, nonostante la loro esistenza sia stata segnalata da illustri specialisti a partire dalla fine degli anni '50 del XX secolo. Jean Darrouzès citava poche righe dalla lettera II nell'introduzione all'edizione dell'epistola di Giovanni VI Cantacuzeno a Giovanni di Karpasia[1]. John Meyendorff, facendone menzione tra le fonti ancora inedite

* Questa ricerca ha beneficiato del sostegno del Labex RESMED (ANR-10-LABX-72, Université Paris-Sorbonne) nel quadro del programma Investissements d'avenir ANR-11-IDEX-0004-02. Ringraziamo inoltre il prof. A. Rigo per i preziosi suggerimenti e M. Cassin (IRHT-Paris) per averci procurato nuove riproduzioni fotografiche del manoscritto. Il presente articolo completa quanto da noi presentato in occasione del XXIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini (Belgrado, 22-27 agosto 2016). Una lista con le abbreviazioni bibliografiche si trova alla fine dell'articolo.

1. J. Darrouzès, Lettre inédite de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite, *REB* 17, 1959, p. 7-27, qui p. 13 n. 25.

Revue des Études Byzantines 75, 2017, p. 189-253. doi : 10.2143/REB.75.0.3251292

nella seconda appendice dello studio consacrato a Gregorio Palamas, ha inserito questi testi tra i *desiderata* da editare[2]. In una brevissima annotazione lo studioso attribuiva con riserva la paternità delle lettere a un anonimo cipriota che si rivolge al compatriota Giacinto, divenuto in seguito metropolita di Tessalonica[3]. L'ipotesi di Meyendorff è stata poi accolta da Kostas P. Kyrris nell'articolo dedicato proprio al suddetto metropolita[4]. In ultimo Angela Constantinides Hero, discutendo un passo della lettera di Gregorio Akindynos a Niceforo Gregoras (nº 47), proponeva in forma interrogativa che il destinatario delle nostre lettere possa essere identificato con l'erudito cipriota Giorgio Lapithes[5], pur ammettendo di non aver avuto modo di esaminare il manoscritto[6].

Si rende necessaria quindi una valutazione dell'attendibilità di queste ipotesi. Sulla base della lettura dei testi riportiamo in forma analitica una serie di obiezioni che troveranno conferma nell'analisi successiva. Osserviamo infatti che:

1. l'assenza di riferimenti a personaggi ed eventi – a esclusione della frequente menzione delle sessioni del Sinodo di giugno e agosto 1341 – induce quantomeno a maggiore cautela. Non vi sono infatti dati positivi che possano giustificare l'identità cipriota né del mittente né del destinatario;
2. se chiara pare l'appartenenza al campo palamita dell'autore, d'altra parte non siamo a conoscenza di personaggi legati all'isola che abbiano sostenuto le posizioni palamite;
3. la puntuale difesa delle tesi esicastiche e palamitiche unita alla ricostruzione dei fatti dell'estate del 1341 convincono al contrario della provenienza – o temporanea permanenza – da Costantinopoli dell'autore che si rivolge a uno o più destinatari, sostenitori delle tesi di Barlaam e Akindynos, ma estranei alle decisioni assunte dal Sinodo;
4. il fatto che nella lettera II si dica espressamente che nel dispositivo finale del Sinodo i monaci evitarono di citare il nome di Akindynos, attendendo da parte sua un pronto ripensamento, lascia supporre che chi scrive sia stato in stretto contatto con la cerchia di Palamas o addirittura ne abbia fatto parte[7];

2. J. MEYENDORFF, *Introduction*, p. 88 n. 98, 127 n. 155, 408.
3. Notizia in *PLP*, nº 29453.
4. K. P. KYRRIS, Ὁ κύπριος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Ὑάκινθος (1345-6) καὶ ὁ ῥόλος του εἰς τὸν ἀντιπαλαμιτικὸν ἀγῶνα, *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 25, 1961, p. 91-122, in part. p. 104-105 e n. 46b.
5. Notizia in *PLP*, nº 14479.
6. GREGORIUS ACINDYNUS, *Epistulae*, p. 386-387.
7. *Ep.* II$^{97-98}$: ἐφείσαντο δ' οἱ μοναχοὶ ὀνομαστὶ τοῦτον ἐκδοῦναι αἷς ἀραῖς καὶ ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ περιέπεσε, μετανοίας τόπον ἐν τοῖς ἑξῆς αὐτῷ τηροῦντες. Il passo è conosciuto anche da J. MEYENDORFF, *Introduction*, p. 88 n. 98.

5. una lettura più accorta – come vedremo – ci convince poi del fatto che il breve epistolario non sia rivolto a una sola persona, ma che ciascuna lettera, per le peculiarità che mostra, sia destinata a un diverso interlocutore. Nella quarta addirittura i temi della controversia ci paiono essere soltanto evocati e altrettanto chiara ci sembra una certa intesa tra autore e destinatario;
6. in nessuna delle lettere sono utilizzati titoli e termini che rimandino con evidenza a cariche o ruoli che possano in qualche modo essere associati alla figura di Giacinto di Tessalonica;
7. Meyendorff sostiene che il misterioso Achille, al quale – come si legge nella lettera II – il ricevente si sarebbe appellato e che è definito dal mittente "comune eroe"[8], sarebbe da identificare con l'erudito e antipalamita Giorgio Lapithes. L'ipotesi si basa sul fatto che, a detta di Meyendorff, spesso Lapithes è paragonato all'eroe omerico. Il dubbio nasce alla luce dei testi citati dallo studioso: la stessa lettera del nostro anonimo e un passaggio dell'epistola nº 46 di Akindynos, lì dove gli scritti del Cipriota sono paragonati alle armi di Achille[9]. I riferimenti ci paiono insufficienti per giustificare l'identificazione, tenendo conto anche del fatto che la lettera II pare rivolta a un sostenitore delle tesi di Barlaam verso il quale Lapithes, inizialmente interessato a conoscerne le posizioni, fu un detrattore in sintonia con l'amico Akindynos[10].

Alla luce di queste considerazioni ci sentiamo di rigettare le ipotesi sinora formulate. Riteniamo che esse siano sorte a seguito di una lettura – forse affrettata – di un passaggio della lettera IV. Essa, come abbiamo accennato, pare riferirsi ai temi della controversia in maniera assai lata. Il fine della missiva è l'elogio che il mittente fa dell'ultima fatica letteraria del suo corrispondente. L'intero testo è imbevuto di immagini e di riferimenti alla classicità, necessari per celebrare le qualità letterarie del destinatario. È qui che si legge l'espressione ὁ λοκρὸς Λαπίθης (il Lapithes della Locride), che, nonostante l'apparente omonimia, non possiamo in alcun modo identificare con l'antipalamita cipriota amico di Akindynos.

8. *Ep.* II$^{6-7}$: Διὰ τοῦτο καὶ τὸν Ἀχιλλέα πρὸς συμμαχίαν καλεῖς τὸν κοινὸν ἡμῶν ἥρωα.

9. Gregorius Acindynus, *Epistulae*, *ep.* 46$^{5-6}$, p. 194 (testo) e 385 (commento).

10. Sarebbe sufficiente leggere il seguito della succitata lettera di Akindynos. In questa Gregorio risponde alla richiesta di Lapithes di inviargli copie dei testi sia di Palamas sia di Barlaam per elaborare un giudizio indipendente delle rispettive posizioni (*ep.* 46$^{92-98}$). In aggiunta osserviamo come l'associazione con Achille sia d'altra parte assegnata da Akindynos anche in riferimento a Massimo Kalopheros (*ep.* 70$^{5-7}$, p. 284-286). Infine vanno citate le *responsiones* di Barlaam a Lapithes come testimonianza del dibattito e della differenza di vedute tra i due eruditi. Per queste ultime si veda E. Tsolakes, Ὁ Γεώργιος Λαπίθης καὶ ἡ ἡσυχαστικὴ ἔριδα, *Ἑλληνικά* 18, 1964, p. 84-96, qui p. 93-94.

I. – Il manoscritto e l'autore dell'epistolario

Siamo così costretti a riconsiderare *ab origine* i problemi legati a questo epistolario. Il punto di partenza non può che essere il manoscritto che lo trasmette. Possiamo avvalerci della recente e accurata opera di catalogazione del fondo *Panaghia* compiuta da Matoula Kouroupou e Paul Géhin[11]. Il *Panaghia* 157 (ff. 338, cartaceo, 210 × 100 mm.) si configura come una miscellanea costituita da carte tutte risalenti al XIV secolo; le numerose unità codicologiche che lo compongono sono differenti sia sulla base del copista sia delle filigrane. Riguardo al contenuto potremmo così sintetizzare la sua organizzazione interna, la cui *ratio* rimane tuttavia sfuggente. Il volume si apre con la *Laudatio martyris Eupli* di Giovanni Askandales, prete ad Ainos (ff. 1-7)[12], seguita da una sezione di argomento grammaticale e lessicografico che raccoglie testi di Teodoro Prodromos, Massimo Planudes, manuali scolastici, Tommaso Magistros e un lessico anonimo (ff. 9-92^{v}). La seconda sezione offre un *epistolarion* nel quale sono illustrati numerosi modelli di lettere (ff. 93-112^{v}) seguiti da esempi d'autore (ff. 112^{v}-145^{v}: Crisostomo, Psellos, Michele Choniates, Gregorio di Nazianzo, Basilio di Cesarea, ancora Tommaso Magistros). Dopo la parafrasi e il commento ai canti I e II dell'*Iliade* di Manuele Moschopoulos (ff. 146-214^{v}), si leggono alcuni testi di argomento grammaticale e metrico (ff. 215-220^{v}). I ff. 221-283^{v} trasmettono poi lettere di Libanio, Giuliano imperatore e Gregorio di Nazianzo. Qui si collocano le nostre lettere anonime (ff. 284-291^{v}). Di seguito quattro lettere di Gregorio Kardames (ff. 292-293^{v}) ed altre autografe di Nicola Kabasilas (ff. 294-300^{v}). Dopo una breve parentesi, che conta un manuale di aritmetica di Domnino di Larissa, notizie sugli ὀφφίκια della Grande Chiesa, il *De gemmis* di Epifanio di Cipro, estratti grammaticali (Trifone, Lesbonatte) e una raccolta di favole di Esopo (ff. 301-326^{v}), il manoscritto si chiude con una serie di testi astrologici (ff. 327-338^{v}), completata il 15 novembre 1381.

Appare chiaro come si tratti di un volume che integra sezioni da numerosi manoscritti sostanzialmente coevi, rispondenti agli interessi del compilatore. Non è possibile determinare il luogo di produzione[13]. È ipotizzabile che il

11. M. Kouroupou e P. Géhin, *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique. Les manuscrits du monastère de la Panaghia de Chalki*, I, Paris 2008, p. 376-388. È possibile visionare una porzione del f. 289 alla pl. 225 del volume II del suddetto catalogo.

12. *BHG* 630m. Per l'autore si veda la notizia in *PLP*, n° 1550.

13. Sono state identificate le mani di Giorgio Galesiotes (ff. 245-265^{v}, 266^{v}-277^{v}; *PLP*, n° 3528; R. Stefec, Die griechische Bibliothek des Angelo Vadio da Rimini, *Römische historische*

manoscritto sia stato confezionato nell'ultimo quarto del XIV secolo. Le filigrane infatti sono per lo più riconducibili agli anni '60-'70 del XIV secolo. Nello specifico le nostre lettere sono contenute nella sezione (ff. 245-293) le cui filigrane sono datate al 1359-1360. Va poi evidenziato che il nostro epistolario copre un quaternione intero e il copista che l'ha redatto (indicato nel catalogo col numero 12) non compare in altre parti. Non abbiamo tuttavia alcun mezzo per identificare la mano.

Il manoscritto non ci fornisce inoltre alcuna indicazione sull'identità dell'autore dell'epistolario. Le quattro lettere sono anepigrafe. Solo il passaggio a capo e le piccole iniziali in inchiostro rosso segnalano la transizione da un testo al successivo. Come abbiamo accennato in precedenza, nemmeno il contenuto fornisce utili indicazioni (nomi, toponimi, titoli, etc.) che permettano di specificare la paternità dell'epistolario.

Il lessico, lo stile e le fraseologie appaiono tuttavia così caratterizzati da indurci a tentare una ricerca con l'ausilio del *Thesaurus Linguae graecae* (TLG) online sulla produzione tra XIII e XIV secolo. Il profilo del nostro autore (monaco, palamita, presente al Sinodo dell'estate del 1341, vissuto nella prima metà del XIV secolo, dotato di un'ottima preparazione classica) restringe ulteriormente lo spoglio dei risultati, offrendo il seguente quadro.

Anonimo del *Panaghia* 157	I. KALOTHETOS, *Συγγράμματα*[14]
I^{2}: καθ' ἡμῶν τὰ βέλη	*Or*. IX^{512}: ὅσα καθ' ἡμῶν ἀφῆκας βέλη
I^{3}: κινδυνεύσαντος (*scil*. Akindynos)	*Or*. III, tit.: κινδυνεύσαντος Ἀκινδύνου; *Or*. VI^{597}: ὁ κινδυνεύσας οὐ παραιτεῖται ὁμολογεῖν
I^{12}: τραχηλιάσαντι	per indicare i sostenitori di Akindynos: *Or*. II$^{317.461}$; IV^{403}; VII^{257} e *VAth*. 1177
I$^{19-20}$: ἀποδεικτικὰς μεθόδους καὶ ἀναλυτικὰς	*Or*. IX$^{137.162-163}$ (Εἰς ταῦτα οὖν τὰ τῆς θεολογίας οὐδεμία μέθοδος ἀποδεικτικὴ ἢ ἀναλυτικὴ ἀφίκετο); IX^{429}. N. B. espressione ricorrente in Barlaam (*Ep*. I^{832}; III^{205})

Mitteilungen 54, 2012, p. 95-184, qui p. 136 n. 167), di Giorgio Kres (ff. 327-338^{v} e sottoscrizione) e di Flamoulios Kontostephanos (ff. 75-78 e 310^{v}; *PLP*, n° 13127; R. STEFEC, Aspekte griechischer Bibliothek Buchproduktion in der Schwarzmeerregion, *Scripta* 7, 2014, p. 205-233, qui p. 208). Singolare ci pare il primo testo e la sua collocazione. Si può immaginare che Ainos sia il luogo di confezione del manoscritto? È interessante notare inoltre che Kontostephanos nel marzo 1416 si trasferì da Lesbo ad Ainos. Appare certo – sulla base delle osservazioni dei catalogatori – che ne sia stato possessore un metropolita di Anchialos (f. 1) e che quindi il codice sia appartenuto al Prodromos di Sozopolis. Sicuramente fu conservato nel fondo Panaghia a partire dal 1629; compare inoltre nell'inventario del 1873.

14. D. G. TSAMES, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*. Legenda necessaria: *Or*. = *Orationes*; *Ep*. = *Epistulae*; *VAth*. = *Vita Athanasii*; *VGr*. = *Vita Gregorii*; *LAnd*. = *Laudatio Andreae*.

I[37]: Θερσίτης	*Or*. VII[144] (θερσίτειον)
I[39]: Σωκράτει	*Or*. III[159]; VIII[274]
I[42]: κυριοκτόνων	*Ep*. VI[85]: καὶ πάντα παθεῖν ὑπὸ τῶν κυριοκτόνων
I[43]: Ἀλεξάνδρου	*Ep*. III[14] (Μιμήσασθαί σε χρὴ λελογισμένον διὰ πάντων ὄντα τὸν τοῦ Φιλίππου Ἀλέξανδρον, καὶ τὸ μὲν φυλάξαι ἡμῖν τῶν ὤτων); *VAth*. 525
I[51]: ὀλιγωρία καὶ μικροψυχία	*Or*. II[851] (πόσης δοκεῖς ὀλιγωρίας καὶ μικροψυχίας θεὸν ὑβριζόμενον περιορᾶν καὶ μακροθυμίας ἐντεῦθεν καρποῦσθαι ὄνομα;); V[33] (πότερον ὀλιγωρίας καὶ μικροψυχίας γράψαιτ' ἄν τις αὐτοὺς ἢ προδοσίας τῶν πατρίων ἐθῶν;); *Ep*. V[22] (Τίς δὲ παρὰ τοσοῦτον μικροψυχίας καὶ ὀλιγωρίας ἔλθοι;). L'endiadi è *hapax* di Kalothetos.
I[60]: δράματος	*Passim* (uso massiccio con lo stesso significato del nostro passaggio)
I[66]: τεχνολογεῖ	*Or*. II[86] (τεχνολογεῖ ὁ ἀσύνετος), II[98.334]; IX[250]
II[1-2]: τῆς ἐκείνου φάλαγγος	*Or*. VII[277] (ἤτω δὲ μόνος Ἀκίνδυνος καὶ Βαρλαὰμ καὶ οἱ τῆς αὐτῶν φάλαγγος καὶ ἑταιρείας)
II[11]: μελαγχολώντων	In Kalothetos compare solo in *Ep*. II[98]; poche attestazioni del termine
II[15]: παρενόχλησιν	*Or*. IV[150.404.1061]; VI[108]; IX[6.27.263.599.862]; *Ep*. II[22] (il termine compare solo in Kalothetos)
II[24]: ἀνομοιομερείας	*Or*. IV[592-594] (Οὐκοῦν, οὐχὶ μόνον σύνθετον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀνομοιομερῶν συγκείμενον αὐτὸν ἀποδείξομεν, διὰ τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑφ' ἑκάστου τῶν ὀνομάτων σημαίνεσθαι)
II[30]: 'Ελισσαίῳ	*VGr*. 371, 456
II[35]: ἐκκεκώφει	*Or*. III[174.220] (ἐκκεκώφησαι). Più frequente in Palamas
II[65-66]: οἱ τοῦ πατριάρχου Ἀβραὰμ κόλποι	*Or*. VI[124]; IX[17]; [nonostante sia frequente, in questa formulazione con πατριάρχου si trova solo in Kalothetos]
II[93-94]: εἰ μὴ μετάμελον σχοίη φρονήματος	*Or*. III[74]; IV[352]; VI[197]; IX[79]; *Ep*. II[102] (seppur diffusa, in questa forma l'espressione compare solo in Kalothetos)
II[119]: ὀρθοποδῆσαι πρὸς τὴν… ἀλήθειαν	*Or*.V[749]; VI[102.230] (l'espressione si trova solo in Kalothetos)
II[126]: Μωσῆς	*Ep*. VI[40]; *VAth*. 1419; *VGr*. 378
II[128]: ἀνεπάσκητον	*Or*. IX[118.136]; *VGr*. 36, 150 (*hapax* assoluto di Kalothetos)
II[132]: τῆς καλαβρικῆς… σκηνῆς	*Or*. V[184]; IX[540.603] (espressione solo in Kalothetos; καλαβρικός in generale si trova solo in Kalothetos)

III[2]: φαγεῖν τράπεζαν Ἰεζάβελ	*Or.* VIII[321] (unica attestazione dell'espressione)
III[8-9]: προσρίπτουσι τῷ τελευταίῳ πυρὶ	*Ep.* VII[40] (espressione solo in Kalothetos)
III[13]: σὺν ὀλίγῃ μάζῃ	*Or.* IV[22.139.152]; *VGr.* 552 (espressione solo in Kalothetos)
III[35]: θορυβῶν καὶ ὀχλῶν	*Ep.* VII[59] (δι' ὄχλου καὶ θορύβου) (presente tuttavia in altri autori)
III[36-37]: Τίς δὲ συμφώνησις Χριστῷ καὶ Βελιὰρ	*Or.* III[461]; *Ep.* I[129] (unico palamita a utilizzare l'espressione)
III[42]: βάθρα καὶ κρηπὶς	*LAnd.* 153; *VGr.* 184 (unico a utilizzare questa associazione)
III[55]: ὁ πρὸ τοῦ χρόνος καὶ ἡ ἄφιλος ἐρημία καὶ ἡ μικρὰ καλύβα	Simile rimpianto in *Or.* VI[14-16]
III[57]: ὁ πανδερκὴς ὀφθαλμὸς	*Ep.* VII[110] (ὡς αὐτὸς ὁ πανδερκὴς ὀφθαλμὸς οἶδε) (unico a utilizzare questa associazione)
IV[2]: ἀλειπτικοῖς	*hapax* per XIII e XIV secoli
IV[3]: τῳ	Vezzo atticheggiante che in Kalothetos si legge solo in *Ep.* VII[256]
IV[3]: ἐξ ἄρ' ὅ φασι τριχὸς	Kalothetos conosce l'espressione proverbiale: *Ep.* VII[28]
IV[9]: παρακλητικοὶ	Frequenza scarsa, ma in Kalothetos solo al singolare sempre abbinato a λόγος: *VAth.* 1043, 1048.
IV[12-14]: Ὅστις δ' οὕτως ἐνεστήσατο τό τε λέγειν καὶ εὖ λέγειν. Πῶς οὐκ ἐξέσται αὐτῷ καταβαίνειν εἰς ὁποιονοῦν ἂν ἀγῶνα βουληθείη καὶ τὰ πρεσβεῖα αἵρειν, πλὴν εἰ μὴ τὸν τοῦ θεολόγου λέγοι τις;	*Or.* V[201-206] (Θαυμάζειν ἔπεισί μοι, ὦ παρόντες, τουτονὶ τὸν μέγα τι βρενθυόμενον καὶ φυσῶντα ἐπὶ τῇ δεινότητι καὶ κομψείᾳ τῆς γραμματικῆς, καὶ τοσοῦτον ἐπὶ τὸ λέγειν καὶ εὖ λέγειν, ὥστε μηδένα τῶν πάντων ἐάσαι τὰ πρεσβεῖα, πῶς ἐξαίφνης οὕτως, ὥσπερ λήθης πόμα πιών, ἐπελάθετο τῆς γραμματικῆς καὶ ἄλλα ἀντ' ἄλλων νοεῖ;); V[117]; IV[8]; *Ep.* II[110]
IV[21]: δυσμὰς	In Kalothetos solo una volta: *Or.* II[505] (ἐκ δυσμῶν)
IV[24]: σκιαγραφίαν	*Or.* II[95] (pochissime ricorrenze in altri autori)
IV[25]: πεπολιῶσθαι	In questa forma compare solo in Kalothetos: *LAnd.* 67-68
IV[28]: πεπάνθαι	*hapax* per XIII e XIV secoli
IV[28]: ἄωρα	*Or.* II[452]; VII[312.313] (Ἔδειξεν ἑαυτὸν ἐν ἀώρῳ τῆς ἡλικίας πεπολιωμένον τὴν πολυτίμητον σύνεσιν); IX[183]; *VGr.* 99; *LAnd.* 63
IV[35]: πρὸς πάντα δρόμον λόγου	L'associazione compare in *Or.* IV[1116], poi solo una volta in Nilo Kabasilas
IV[40-41]: θέατρον	*Or.* VII[249]; VIII[33]; IX[15.180]; *VGr.* 185
IV[45]: ἁλίσκεις	diatesi attiva non attestata

IV[48-49]: τὸ δὲ πυκνὸν καὶ γοργὸν οὐ διὰ πάντων καὶ βαθύνουν τῶν νοημάτων	nessun autore utilizza la sequenza né questi termini in contesto di critica letteraria
IV[51]: πρὸς ἔθους	Nessun altro utilizza questo nesso solo in *Or*. IX[856] e in Matteo Blastares, *Collectio Alphabetica*, K, 32[19].
IV[53]: ζυγοστατῆσαι	In Kalothetos solo in *Ep*. VII[40]
IV[71]: πάτρως	*hapax* per XIII e XIV secoli
IV[73]: ἡδυσμάτων	Poche attestazioni; in Kalothetos solo in *VGr*. 269
IV[73]: Ὁ λόγος δ' ἑξῆς ἐπὶ τὰ ἑξῆς τοῦ λόγου·	Espressione tipica di Kalothetos: *Or*. I[166.289]; II[253.613]; IV[1174]; V[471]; IX[115.340]; *Ep*. VII[123]; *LAnd*. 47, 287
IV[80-81]: ἐν Ἑλικῶνι οὐδ' ἐν Ἄθω οὐδ' ἐν Ὀλύμπῳ	La serie non è attestata, ma in Kalothetos si trova l'associazione Ἄθως-Ὄλυμπος: *Or*. IV[10]; VI[201]; VIII[279]; *LAnd*. 313-314
IV[83]: εἰς δεύτερον ὅ φασι πλοῦν	Espressione proverbiale assente in Kalothetos
IV[84-85]: ὀρφικὴν... λύραν	*hapax* (associazione)
IV[85]: Ἀναξαγόρου	*Or*. VIII[274] (unico palamita a citare)
IV[86-87]: Πυθαγορικοὺς κυάμους	Associazione solo in Kalothetos: *VGr*. 65
IV[87]: Πλάτωνος	Unica menzione di Kalothetos in *Or*. III[160]
IV[87]: Ἀριστοτέλους	*Or*. III[160]; IX[993]
IV[91]: μαγιστρίδιος	*hapax* assoluto
IV[92-93]: ὀλυμπιονίκας	Scarsissime occorrenze, ma in Kalothetos *Or*. VII[346]; *VGr*. 340
IV[93]: ἀγρίας λαίλαπος	Associazione solo in Kalothetos: *VGr*. 397
IV[97-99]: ὁ τῆς Σαλαμῖνος Αἴας – ὁ Θούριος... Αἴας	Come associazione è un *hapax*, ma riferimento ad Aiace e ai due Aiace frequente in Kalothetos: *Or*. VII[73.78.104.106]
IV[99]: ἀλάστορας	*Ep*. I[19.25.33]; *VAth*. 848; *LAnd*. 268
IV[104]: λοκρὸς Λαπίθης	*hapax* (associazione)
IV[105]: τὸν χωρικὸν... φιλόσοφον	*hapax* (associazione)
IV[106]: καρπίδιος	*hapax* assoluto
IV[108]: ἐξαίσια βροντήσαντος	*VGr*. 338
IV[112]: υἱωνὸν	Termine rarissimo, assente in Kalothetos
IV[114]: ἰγνύαις	Termine rarissimo, assente in Kalothetos
IV[117]: Περικλέους	*VAth*. 417
IV[117]: Κίμωνος	*VAth*. 417
IV[121]: καταγοητεύματα	*hapax* assoluto
IV[131]: Ἀττικὴ	*VAth*. 437 (nessun significato metaforico)

La tavola sinottica ci restituisce un risultato alquanto chiaro[15] che ci convince che l'autore delle lettere vada identificato con Giuseppe Kalothetos, fedele amico e attivissimo sostenitore di Gregorio Palamas, in particolare durante i primi anni della controversia[16].

Non ci pare tuttavia sufficiente affidare tale identificazione al solo riscontro lessicale e stilistico. In contatto con Akindynos (1334-1335), al quale recapitò sull'Athos una copia dei due *Trattati apodittici* di Palamas[17], e con lo stesso Barlaam (1335-1336), come mostrano le lettere indirizzate a lui e a Ignazio esicasta[18], allo scoppio della controversia Giuseppe si prodigò come accesissimo difensore del Palamismo contro tutti coloro che si opponevano per opportunità o convinzione alle tesi del maestro. Le sue lettere e i suoi discorsi sono infatti un esempio di polemica aspra e aggressiva contro i detrattori di Palamas, nei quali il monaco fa uso di ogni strumento retorico e della sua cultura per demolire gli avversari.

C'è da chiedersi dunque se sia plausibile supporre che le nostre lettere facciano parte della sua produzione. L'*opera omnia* di Kalothetos è stata edita nel 1980 da Dèmètrios G. Tsames[19]. Un recentissimo articolo pubblicato da Antonio Rigo, oltre a mettere in luce i limiti di questa edizione critica, ha il pregio di dimostrare come la silloge sia tuttavia incompleta[20]. Lo studioso, attraverso un'approfondita analisi della tradizione manoscritta, giunge a due conclusioni assai importanti per la nostra ricerca. Egli individua nelle note marginali e nelle correzioni risalenti al XIV secolo del manoscritto Hagion Oros, Monè Pantokratoros, 251 (XIV s.)[21], che raccoglie l'opera di

15. Non trovano alcuna occorrenza le seguenti espressioni: Ὀδυσσέως (I[37]), ἀπ' ἀνθρωπίας (I[42]), Ἀριστείδου (I[46]), Ἀχιλλέα (II[7]), τερετίσματα (II[13]), ἀγελαίοις καὶ βαναύσοις (II[16]), γονυκλιτεῖν (II[18]), ὁμοιομερείας (II[23]), ἐφαρμογὰς (II[25]), τὸν ἄνθρακα ᾧ Ἡσαΐας (II[31]), μέλλησις (II[62]), νήφειν (II[110]), Πάτροκλος (II[116]), μάγιστρον (IV[18]), ἐνακμάζειν (IV[31]), Λυκούργου – Σόλωνος (IV[62-63]), Μούσας (IV[79]), στοάν – ἀκαδημίαν – παναθήναια (IV[84]), Δημοκρίτου (IV[86]), Δημοσθένους (IV[88]), προλογίζει (IV[94]), Μιλτιάδου (IV[118]), Θεμιστοκλέους (IV[118]), Ἀθῆναι (IV[131]).

16. Notizia in *PLP*, nº 10615; S. S. Horujy, *Hesychasm. An Annoted Bibliography*, Moskva 2004, p. 431-432; M. M. Bernatskij, Иосиф Калофет, *Православная Энциклопедия* 26, 2007, p. 42-43.

17. PS IV, p. 218-219 (*Prima lettera ad Akindynos*).

18. A. Fyrigos, *Dalla controversia*, *Ep.* V, p. 386[110] e *Ep.* VII, p. 396. Per Ignazio notizia in *PLP*, nº 8058.

19. D. G. Tsames, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*; in particolare per le caratteristiche dello stile di Giuseppe si vedano p. 26-27.

20. A. Rigo, Autografi, p. 107-139. Abbiamo avuto la possibilità di partecipare al seminario da lui tenuto all'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques, Philologie grecque (B. Mondrain) nell'anno 2015-2016, nel quale sono stati illustrati i risultati di questa ricerca.

21. Per la discussione sul manoscritto, vedi A. Rigo, Autografi, p. 114-117. Suo apografo, datato al XVIII s., è il Kalabryta, Haghias Haghiou Athanasiou, 28 (Orlandos 37) sul quale ancora A. Rigo, Autografi, p. 116-117.

Giuseppe (ff. 1-329v) la mano di Kalothetos, che ha copiato anche il frammento del *Contra Calecam* (1346) nel Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 704 (ff. 152-159). Il Roma, Biblioteca Angelica, gr. 66 (XIV s.) conserva una diversa collezione di opere di Kalothetos, priva dei testi agiografici ma arricchita del *Contra Gregoram*, che lascia supporre una datazione al 1356. Sulla base di queste due collezioni, Rigo conclude che intorno al 1351 Kalothetos deve aver provveduto a una prima selezione dei suoi scritti al fine di costituire una collezione ufficiale dalla quale furono esclusi testi inutili o ritenuti occasionali, come testimonia il *Vat. gr.* 704.

Altrettanto importante per la nostra indagine è l'individuazione, sempre per opera di Rigo, di quattro estratti da opere di Kalothetos conservati nel Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 321 (ff. 244-259v) dei quali il primo testo rappresenta una redazione alternativa del *Logos* VI e gli altri altrettanti *excerpta* di opere a oggi sconosciute[22]. Il fatto poi che il codice sia appartenuto a Matteo di Efeso convince Rigo che la copia di questi testi sia avvenuta nella cerchia del metropolita all'inizio del 1346 – sulla base dei dati cronologici desunti dagli estratti – e comunque prima della pubblicazione del *Rapporto* dei metropoliti ad Anna di Savoia contro il patriarca Giovanni XIV Kalekas, di cui Matteo è il primo firmatario[23].

Questa ricerca riveste per noi un valore determinante poiché 1) prova che l'opera di Kalothetos fu oggetto di una revisione e selezione da parte dell'autore, che escluse dalla raccolta testi che, al termine della controversia (1351, 1356), avevano perso di utilità per il loro valore occasionale e 2) attesta l'esistenza di opere (o loro estratti) di Kalothetos sopravvissute e da integrare all'edizione di Tsames.

Se lo stile, il lessico e le fraseologie ben si adattano alla scrittura di Giuseppe, il carattere e il contenuto delle nostre lettere, che mostrano un'elaborazione relativa dei temi dibattuti durante la controversia, si allineano ai criteri di selezione adottati da Kalothetos. In tal senso esse potrebbero arricchire il *corpus* delle opere del palamita.

Avvertiamo tuttavia un'ultima difficoltà legata alla copiatura dei testi. Come abbiamo accennato, le filigrane del quaternione rimandano agli anni 1359-1360, ossia a un periodo successivo alla selezione, e la mano del copista – che in alcun modo può essere accostata agli autografi di Kalothetos – non mostra alcuna affinità con quelle presenti negli altri manoscritti citati. Pertanto le ragioni, l'occasione e il luogo di produzione rimangono oscuri.

22. A. RIGO, Autografi, p. 128-138.

23. IDEM, Il *Rapporto dei metropoliti* ad Anna Paleologa e altri eventi dell'anno 1346, *Byz.* 85, 2015, p. 285-339.

II. – Analisi, datazione e probabili destinatari

Le pagine che seguono hanno l'obiettivo di presentare il contenuto delle singole lettere. Esse inoltre raccolgono le nostre considerazioni intorno alle vicende e ai personaggi ai quali probabilmente queste lettere furono indirizzate. L'assenza di indicazioni precise all'interno dei testi e la mancanza di elementi extra-testuali impongono cautela circa le conclusioni proposte che in tal senso devono essere valutate come ipotetiche.

1. *Lettera I*

La prima lettera del nostro epistolario è rivolta a un non meglio identificato sapiente (l. 1: σοφώτατε). Kalothetos esordisce (l. 1-13) con disappunto unito a rammarico, mettendo in guardia il suo corrispondente del fatto che tutte le accuse mosse contro i palamiti sulla base del suo schierarsi al fianco di Akindynos (l. 3, τοῦ κινδυνεύσαντος)[24] alla luce della verità gli si ritorceranno contro. Sebbene egli definisca i palamiti empi e stupidi, essi rimangono impassibili (ἀπαθεῖς), sicuri che il fuoco eterno sarà la conseguente punizione per quanti professano l'empietà. La sua guida è stata infatti già oggetto di condanna e scredito collettivo (l. 11: πᾶσιν ἡττημένος καὶ τοῖς ὅλοις ᾐσχυμένος). L'interlocutore è stato travolto dalle menzogne contenute negli scritti di quello (l. 13-14: συναπήχθης ταῖς ἐκείνου τῶν λόγων ἀπάταις) e, dopo un periodo in cui si è limitato a ingiuriose accuse, anche lui ha finito per comporre discorsi (l. 17, οὕτως ἐπίτηδες ἐπὶ τοὺς λόγους ἦλθες), indegni di lui stesso e dell'amore per la filosofia, poiché in essi si serve di metodi apodittici e analitici (l. 19-20, ἀποδεικτικὰς μεθόδους καὶ ἀναλυτικάς), del tutto inefficaci (l. 13-24). Kalothetos quindi chiede che ai suoi, accusati di delirio e iniquità, sia almeno concesso di replicare a queste accuse, dal momento che essi si conformano all'insegnamento e al comportamento dei padri che li hanno preceduti. Il diritto a una replica è infatti sacrosanto per definire la verità (l. 24-48). Kalothetos poi si domanda quale sia la ragione di tanto astio: forse l'eccessiva ambizione, la legge, il pregiudizio, l'amicizia? (l. 48-54) Di certo, accogliendo con discernimento le ragioni degli avversari, il corrispondente giungerebbe a biasimare le sue stesse accuse e, al pari di quanti sono già caduti nell'errore, potrebbe ottenere perdono (l. 54-62). Di qui Giuseppe fa un cenno alla teologia acindinista

24. Interessante notare a questo proposito il volontario *calembour*: Akindynos è colui la cui vita è soggetta al pericolo per i contenuti della sua dottrina e al contempo, attraverso la medesima, egli pone in una condizione di pericolo quanti lo seguono.

delle energie create: Akindynos infatti ritiene la luce divina (τὸ θεῖον φῶς) al pari di una creatura (κτῖσμα), come il suo maestro Barlaam (l. 66: ὡς καὶ ὁ καθηγητὴς αὐτοῦ Βαρλαάμ). Ciò che più interessa a Kalothetos è giustificare il silenzio dei palamiti di fronte ad accuse tanto infamanti. Ecco seguire l'epilogo della breve lettera nel quale Giuseppe ricorda come queste tesi furono discusse nel sinodo a Costantinopoli (giugno e agosto 1341) che prima condannò Barlaam e quindi il suo discepolo Akindynos. In maniera (forse) sbrigativa per Kalothetos il dispositivo del sinodo è la risposta più che eloquente alle accuse degli acindinisti (l. 67-84).

Il problema della datazione è strettamente collegato al tentativo di identificazione del destinatario. Riteniamo tuttavia possibile fissare un *terminus post quem* incontrovertibile legato alla menzione delle sedute sinodali del giugno e agosto 1341 che determinarono la condanna di Barlaam e dei suoi potenziali seguaci, il cui campione riconosciuto è evidentemente Akindynos. Alle tesi di quest'ultimo sembra aderire con convinzione il destinatario della lettera.

Escludendo che il destinatario possa essere identificato con Barlaam o con Akindynos, riteniamo si tratti di un uomo di cultura, versato nello studio della filosofia, che è autore di scritti contro la dottrina palamita e verso il quale Kalothetos propone un estremo tentativo di mediazione. Un simile ritratto sembra adattarsi a quello di un corrispondente e oppositore ben conosciuto da ambo gli schieramenti in lizza: Giovanni Gabras[25]. Riteniamo un dato ormai assodato che egli non possa essere identificato con l'omonimo fratello[26] del celebre e prolifico autore di epistole Michele[27]. Questo Giovanni infatti muore nel 1319-1320, come prova l'accorato ricordo del fratello[28], ed è il più che probabile autore di un discorso in onore della Theotokos[29]. Assai più complicato accertare invece se il Gabras antipalamita coincida con il monaco athonita Ioannikios Gabras, citato da Filoteo Kokkinos nell'*Encomio a Isidoro*, come profetico nunzio della futura elezione dello stesso Isidoro al patriarcato[30].

25. Notizia in *PLP*, nº 3340, 3355 e 91571.
26. Notizia in *PLP*, nº 3362.
27. Notizia in *PLP*, nº 3372.
28. G. FATOUROS, *Die Briefe des Michael Gabras (ca. 1290-nach 1350)* (Wiener Byzantinistische Studien 10/1-2), Wien 1973, I, p. 45-46; II, *ep.* 176, p. 289-293.
29. J.-F. BOISSONADE, *Anecdota Graeca*, III, Paris 1831 (rist. Hildesheim 1962), p. 71-111.
30. D. G. TSAMES, *Φιλοθέου*, 45$^{5-9}$, p. 383: Ἰωαννίκιός τις τῶν τὰ μοναχῶν, μᾶλλον δὲ τῶν τῆς μοναδικῆς πολιτείας τὰ ὑψηλά τε καὶ θεωρητικώτατα καλῶς τε καὶ κατὰ λόγον φιλοσοφούντων· τὸν Γαβρᾶν οἶδ' ὅτι πάντες γινώσκετε, πλὴν ὀλίγων, οἱ μὲν ακοῇ, οἱ δὲ καὶ αὐτῇ πείρᾳ μεμαθηκότες.

Tornando al nostro Gabras, proviamo a ricostruirne la vicenda sulla base delle notizie conosciute. Intorno al dicembre 1342, Palamas invia a Gabras una lunga lettera[31] assai interessante. A esclusione del prologo ed epilogo, essa è interamente dedicata al resoconto di un contraddittorio con un anonimo acindinista tenutosi nel monastero nel quale Palamas è costretto a risiedere a causa degli eventi: l'avversario giunge con una copia del *Dialogo tra l'empio Palamas e un ortodosso*, replica di Akindynos (settembre-dicembre 1342)[32] al precedente dialogo del monaco athonita (autunno 1341)[33], ma è convinto, dopo una lunga serie di considerazioni, della bontà delle tesi palamite. Nel prologo Palamas, con un tono falsamente elogiativo[34], si scusa di non poter rispondere al dotto Giovanni con uno scritto che sia all'altezza delle qualità oratorie del suo corrispondente; al contempo difende l'accuratezza del contenuto che riflette la luce della verità[35]. D'altra parte nel paragrafo finale Palamas è sicuro che le sue spiegazioni siano sufficienti a convincere Gabras e i suoi compagni della malvagità delle tesi di Akindynos e a rivolgere contro di lui le loro frecciate[36]; è infatti compito di chi, come lui, ha dedicato tutta la vita alle lettere difendere la pietà religiosa[37].

Il Gabras, riconosciuto come un uomo di cultura e abile retore, dalla lettera di Palamas parrebbe vivere lontano dalla capitale ed essere già in contatto con Akindynos. Potrebbe essere prova di ciò la lettera nº 3 dall'epistolario di Akindynos che la Constantinides Hero ritiene appunto rivolta al nostro Gabras: in essa Gregorio si complimenta per la pubblicazione di un discorso sulle acconciature (*Περὶ τῆς κόμης*), esercizio di retorica e di critica morale. L'assenza di riferimenti alla controversia inducono a credere che questa lettera sia anteriore al 1341[38].

31. PS II, *Ad Gabram*, p. 282-286 (introduzione), 325-362 (testo). Significativo il titolo per comprendere l'identità del destinatario: Τῷ σοφωτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ καὶ ἐμοὶ ἐν Κυρίῳ ποθεινοτάτῳ Ἰωάννῃ τῷ Γαβρᾷ. Ricordiamo infine che nella lettera ad Atanasio metropolita di Kyzikos si fa riferimento a questa missiva; PS II, 37, p. 446-447.

32. Gregorius Acindynus, *Refutationes duae*, p. xlvii.

33. PS II, *Dialogus Orthodoxi cum Barlaamita*, p. 164-218.

34. Palamas lascia a Gabras l'onere di dimostrare nei fatti che la sua esposizione ha raggiunto l'obiettivo di renderlo più saggio; PS II, *Ad Gabram*, 1, p. 325: εἰ δ' ἀνύσιμός τε καὶ λυσιτελὴς ἡ προτροπὴ τοῦ σοφοῦ τοῖς ὑπείκουσι, σὸν ἔτι δεῖξαι τοῦ προσεμένου τὴν ἀφορμήν.

35. *Ivi*: παρέχομεν ἀφορμὴν ὑπὲρ εὐσεβείας τῇ σῇ σοφίᾳ διὰ τουτωνὶ τῶν γραμμάτων, τέχνῃ μὲν καὶ χάρισιν ἀττικαῖς οὐκ ἐσταλμένην ἄγαν πρὸς κάλλος; l. 8-9: τῷ δὲ φωτὶ τῆς ἀληθείας ἐνωραϊζομένην εὖ μάλα.

36. *Ivi*, 33, p. 361-362: τούτων εὐθὺ πέμπειν παρακαλέσω τὰς ἐκ λόγων βολίδας.

37. *Ivi*, p. 362: χρῆσθαι γὰρ ὑπὲρ εὐσεβείας τῇ δυνάμει τῶν λόγων τοῖς καθ' ὑμᾶς διὰ βίου περὶ λόγους ἐσχολακόσι τῶν ὀφειλομένων διαφερόντως.

38. Gregorius Acindynus, *Epistulae*, *Ep*. 3, p. 10-11; per l'attribuzione p. 314.

Il fallimento dell'opera di convincimento di Palamas e la residenza di Gabras sono poi provati in altri due testi dell'epistolario dello stesso Palamas. Nella lettera a Daniele di Ainos (primavera 1343)[39], Palamas si scaglia velenoso contro il circolo di intellettuali della città che organizza la resistenza antipalamita. Come ha ben dimostrato Panagiotis K. Chrestou, la guida di questo partito, una guida che tenta di celare il proprio compromettente legame con gli insegnamenti di Akindynos – con il quale è in diretto contatto – e Barlaam, è appunto il nostro Gabras[40]. Palamas nel prologo lo taccia di essere un novello teologo, ignorante e autodidatta[41]. Proprio in queste parole ci pare di cogliere un'affinità significativa con l'accusa che Kalothetos muove al suo corrispondente (l. 51: ὁ ζῆλος; Ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν). La medesima accusa si legge poi nella lettera al *nomophylax* Simeone (fine 1342-inizio 1343)[42]. In essa[43] Palamas esordisce ringraziando Simeone di avergli inviato lettere che meritano l'appellativo di arroganti (γράμματα… τὰ φερωνύμως γαῦρα). Brillantemente Ihor Ševčenko ha risolto l'enigma, attribuendo la paternità di queste perdute missive alla mano proprio del nostro Giovanni (γαῦρα-Γαβρᾶς)[44]. Palamas qui non risparmia la sua acrimonia nei confronti di Gabras e delle sue lettere, definendo il primo come un saggio insipiente e oscuro (οὗτος ὁ ἀμαθῶς οὕτω καὶ σκαιῶς συγγραφόμενος σοφός), un novello Lossia o Epimenide o Eraclito o Baruc e le seconde come boriose sofisticherie (ἐρεσχελίαις) e chiacchiere (γαύρους… λογολεσχίας)[45]. Dopo aver esposto nel dettaglio per Simeone i fondamenti della sua teologia con il consueto tessuto di citazioni patristiche, Palamas conclude la lettera rimproverando Gabras di essere caduto in terribili empietà, mostrando una pericolosa affinità – difficile dire se volontaria – con gli scritti di Akindynos[46].

39. Notizia in *PLP*, nº 5129.

40. PS II, *Ad Danielem Ainensem*, p. 288-289 (introduzione), 375-394. In particolare per la menzione di Gabras si veda della medesima § 13, p. 387: οὐδὲ γὰρ τὸ προσωπεῖον λέληθεν ἡμᾶς ὑποφαῖνον τὴν ἐκείνων συμμορίαν, ἐπιστεῖλαι νῦν ἡμῖν προηρημένην. Φησὶ δὲ καὶ τοὺς παρ' ὑμῖν σοφοὺς ἅπαντας συμφθέγγεσθαι καὶ συναινεῖν, ᾧ πολλοῦ δέω πείθεσθαι· μεταπείθει γάρ με τὸ πρὸς αὐτὸν τοῦ Ἀκινδύνου γράμμα, δι' οὗ καὶ αὐτὸς ἰσχυρίζεται, τούς τε ἐλλογιμωτέρους τῶν ἐνθάδε καὶ τοὺς ἡσυχίᾳ προσανέχοντας καὶ τοὺς ἄλλους ἁπλῶς πάντας συμφρονοῦντας ἔχειν.

41. *Ivi*, 1, p. 375: ζῆλον ἀζήλωτον, ὅν τις τῶν πατέρων ἔφη μωρόν, ὁ δ' Ἀπόστολος ζῆλον οὐ κατ' ἐπίγνωσιν, ᾧ κατάκρας ἁλοὺς ὁ αὐτομαθὴς μᾶλλον δὲ ἀμαθὴς οὑτοσὶ θεόλογος, οὐκ οἶδε οὔτε ἃ λέγει οὔτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦται.

42. Notizia in *PLP*, nº 27063.

43. PS II, *Ad Symeonem nomophylacem*, p. 289-292 (introduzione), 395-410 (testo).

44. I. Ševčenko, Nicolaus Cabasilas' Correspondence and the Treatment of Late Byzantine Literacy Texts, *BZ* 47, 1954, p. 49-59, qui p. 52.

45. PS II, *Ad Symeonem nomophylacem*, 3-4 e 8, p. 397-400 e 403.

46. *Ivi*, 15, p. 410: πολλαῖς μὲν καὶ δειναῖς βλασφημίαις περιπίπτει προϊών, πολλαῖς δὲ κατεφθαρμέναις ἄλλως διανοίαις καὶ ἀνακολούθως ἐχούσαις πρὸς ἀλλήλας. Ὁ δὲ μὴ κακὸν

Fin qui abbiamo già raccolto indizi sufficienti per sovrapporre il personaggio di Gabras con il profilo del nostro anonimo. Non possiamo tuttavia dimenticare quanto su di lui scrive Gregorio Akindynos. Oltre alla già citata lettera nº 3, aggiungiamo la nº 30 (primavera 1343)[47], nella quale Akindynos apprezza l'imparzialità del suo corrispondente (da identificare con l'anonimo interlocutore di cui parla Palamas nella lettera a Gabras), mettendolo al contempo in guardia dall'empietà delle dottrine palamite. Nella medesima lettera Akindynos ci fa sapere di aver avuto notizia di quell'incontro proprio da Gabras, al quale è legato da profonda amicizia (Γαβρᾶς ὁ θαυμάσιος, τὸ μέγα χρῆμα τῆς φιλίας, ἀπήγγειλεν). Direttamente rivolte a Giovanni sono poi le due lettere che seguono nell'epistolario (*epp.* 31 e 32). Nella prima (primavera-estate 1343)[48], per la quale l'editrice immagina la destinazione a Gabras sulla base della collocazione della medesima all'interno del manoscritto, Akindynos fa l'elogio delle qualità oratorie e della *vis* polemica di Gabras che investe come capace oppositore del Palamismo grazie ai suoi discorsi, immaginando che, anche grazie al suo aiuto, la vittoria sugli avversari sia ormai vicina[49]. Nella lettera nº 32 (estate-autunno 1343)[50], Akindynos elogia con tono entusiastici l'impegno di Gabras nella battaglia contro il Palamismo grazie alle lettere e ai discorsi diffusi anche oltre i confini della capitale, i quali mettono in luce sia l'empietà degli avversari sia il loro livore nei suoi confronti[51]. L'autore sembra poi fare riferimento a un'opera in particolare – l'ultima fatica di Gabras – per la quale ha raccolto gli insulti degli avversari[52]. È ben possibile che qui Akindynos alluda alla

μέν, ἀκούσιον δ' αὐτῷ παντάπασι, καὶ ὡς ἀκούσιον αὐτῷ τοῖς ἐντευξομένοις τῶν εἰδότων ὑπὲρ οὗ ὁ λόγος οὐκ ἄκομψον, εἰ καὶ καταγέλαστον, ὅτι τὸ πλεῖστον αὐτῷ τῶν γεγραμμένων τὴν τοῦ Ἀκινδύνου δόξαν καθαιρεῖ, ἄκοντος τοῦ γράφοντος καὶ ἀγνοοῦντος.

47. Gregorius Acindynus, *Epistulae*, *Ep*. 30, p. 104-113 (testo), 356-358 (commento).

48. *Ivi*, *Ep*. 31, p. 112-117 (testo), 358 (commento).

49. *Ivi*, *Ep*. 31^{3-4} (ἀνδρὶ ῥώμην ἔχοντι μεγάλην καὶ σθένος ἀδήριτον); 31^{12} (ἠσκημένον τὴν περὶ λόγους ἕξιν); 31^{17} (πολλοὺς ὁ σὸς παρακαλέσει ζῆλος); 31^{39-40} (ἡ γλῶττα τοῦ καθ' ἡμᾶς θείου ῥήτορος).

50. *Ivi*, *Ep*. 32, p. 116-121 (testo), 359-362 (commento).

51. *Ivi*, p. 119^{23-36}: ὅπερ ἐμοὶ πολύ τι πάσχειν συνέβαινε, νυνὶ δὲ ἀνδρὸς τοσούτου ἐπιστολαῖς καὶ λόγοις, ὧν οὐδὲν ἀκοῦσαι τοῖς εὐσεβείας φίλοις καὶ γλώττῃ ῥήτορος ἀγαθῇ καὶ ἀρετῇ χαριέστερον, διὰ πάσης τῆς πόλεως, ἤδη δὲ καὶ τῶν πόλεων, ἡμᾶς εὐσεβοῦντας κηρύττοντος καὶ διὰ τοῦτο κακῶς καὶ πάσχοντας καὶ ἀκούοντας ὑπὸ τῶν δυσσεβούντων, ὅτι μὴ συνδυσσεβεῖν αὐτοῖς ὑπακούομεν, ἐκείνους δὲ ἀδικοῦντας ὅτι ταῦτα ποιοῦντες ἐπίπαν ἀναισχυντοῦσι, τούτων οὕτως ἐχόντων, πῶς οὐκ ἐν ἑορτῇ θαυμαστῇ τὰ ἡμέτερα ὑπὸ χορηγῷ τῷ θαυμασίῳ Γαβρᾷ; Καὶ οὐχ ἡ πᾶσα σὴ καὶ τῆς σῆς νίκη μούσης, ἣ τοὺς ἔτι μὲν ἀπατωμένους καὶ τῇ πλάνῃ προσέχοντας τἀληθὲς ἐπιδείξασα, τῆς ἀπάτης ἀπέσπασε, τοὺς δὲ τὴν πλάνην ταύτην φωράσαντας μέν, ἀμύνασθαι δὲ ῥαθυμότερον ἔχοντας, ἐπὶ τὴν μάχην ἐξώρμησε καθάπερ Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα Τιμόθεος τὸ μάχιμον ἀναβαλόμενος;

52. *Ivi*, p. 118^{51-53} (Τὰ μὲν οὖν τοῦ χάριν τῆς εὐσεβείας εἰργασμένου σοι λόγου τοιαῦτα καὶ οὕτω λαμπρὰ καὶ τῇδε, παρὰ Θεῷ δὲ οἷα ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοί, φησιν, ἔμπροσθεν

circolazione del *Contra Palamam*, opera perduta di Giovanni Gabras, la quale fu oggetto di una minuziosa confutazione proprio da parte di Kalothetos (*Logos* VII)[53]. Di questo *pamphlet* Giuseppe mette in luce l'assurdità quasi farsesca dei modi (τὰ τῆς κωμῳδίας τοῦ σοφοῦ), i rischi autolesionistici dell'argomentazione avversaria[54] e delle accuse che arrivavano, in linea con la propaganda acindinista, fino a immaginare la corruzione del sinodo da parte dei seguaci di Palamas[55]. Nel suo discorso Kalothetos, oltre a citare alcuni estratti di quello avversario[56], riconosce la formazione teologica e profana di Gabras[57] e lo annovera tra i *literati*[58]. Con ogni evidenza la replica di Giuseppe fu composta nell'estate 1343, non appena il trattato di Giovanni fu reso pubblico, come conferma indirettamente la lettera nº 32 di Akindynos.

Dopo questo episodio nulla sappiamo della sorte di Giovanni Gabras, a meno di non immaginare una sua conversione al Palamismo e il ritiro sull'Athos con il nome di Ioannikios. Ipotesi alquanto improbabile, ma sostenuta dalla Constantinides Hero considerando – come indizio tuttavia non probante – l'assenza del suo nome nella lista di antipalamiti pubblicata da Giuseppe Mercati[59].

Questa lunga disgressione su Giovanni Gabras ha messo in luce una serie di indizi che potrebbero giustificare la sua identificazione con il corrispondente di Kalothetos. Innanzitutto l'attività polemica di Gabras risale alle prime battute della controversia (1341); chiari ci paiono i suoi contatti iniziali con il circolo palamita che rapidamente abbandona per Akindynos, con il quale forse ha un legame di amicizia, pregresso e stretto. La sua attività di propaganda si basa sulle sue capacità oratorie che gli garantiscono un posto di rilievo e un chiaro riconoscimento, innanzitutto ad Ainos, dove risiede. Tale attività di propaganda è testimoniata da una produzione di lettere e discorsi dei quali nulla rimane se non qualche estratto citato proprio da Kalothetos nel suo antirretico. I rimproveri che i palamiti gli muovono

τῶν ἀνθρώπων); p. 120[74-77] (Εὐσεβῶς τοίνυν δράσας καὶ κακῶς διὰ τοῦτο ἀκούσας παρὰ τῶν οὐκ εὐσεβῶς φρονούντων, εὖ καὶ καλῶς ἀκούσεις πρὸς τοῦ εὐσεβουμένου καὶ ὑπὲρ οὗ πεπαρρησιασμένος λοιδορίας ἀπέλαυσας).

53. D. G. Tsames, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, *Logos* VII, p. 269-281.

54. *Ivi*, p. 273[121-124]: Τοῦτο δ' ὅποι τῶν δεινῶν ἥκει καὶ ὅποι χωρεῖ, ἐγὼ μὲν οὐ λέγω, σὺ δ' αὐτὸς κατὰ σαυτὸν σκόπει. Ἄγει γάρ σε προδήλως κατὰ βαράθρων. Περιήκει γὰρ ἡ ὕβρις, ἣν ἡμῖν προστρίβεις πρός τε βασιλέα καὶ ἄρχοντας.

55. *Ivi*, p. 279[297-299]: Εἰ γὰρ ἐκεῖνο τὸ δικαστήριον ἐξωνησάμεθα τοσούτου ἀργυρίου, κατὰ τὴν σὴν λαλίαν, τί ἦν τὸ κωλῦον ἐξωνήσασθαι καὶ τοὺς νῦν διαφερομένους ἡμῖν καὶ τῇ ἀληθείᾳ καὶ πεῖσαι χρηστοὺς γενέσθαι;

56. *Ivi*, p. 271[51-55], 273-274[128-139.139-141].

57. *Ivi*, p. 278[280-281].

58. *Ivi*, p. 267[3-4].

59. G. Mercati, *Notizie*, p. 222-223.

sono legati all'inconsistenza delle sue accuse, dovute a una – a loro dire – non ineccepibile formazione teologica e patristica.

Se Gabras è il destinatario di questa prima lettera di Kalothetos, immaginiamo che essa sia stata composta tra l'estate 1341, come accennato in precedenza, e l'autunno 1342, quando ormai i discorsi e le lettere di Akindynos, che il destinatario sembra conoscere, dovevano già circolare[60]. Nella nostra lettera infatti osserviamo ancora la speranza da parte di Giuseppe di guadagnare il suo corrispondente al proprio campo.

2. *Lettera II*

Il secondo testo della raccolta mostra particolarità contenutistiche che lo rendono assai interessante rispetto alle altre lettere. Anticipando in parte le nostre considerazioni, osserviamo infatti come questa lettera sia rivolta a un seguace della dottrina di Barlaam (l. 1-2: τῆς ἐκείνου φάλαγγος εἶναι). Se guardiamo alla produzione successiva al sinodo dell'estate 1341, vediamo come l'oggetto del dibattito si sposti sulla definizione della teoria delle energie e su questioni squisitamente teologiche. Al contrario questa lettera testimonia come, anche all'indomani della condanna sinodale e la partenza di Barlaam da Costantinopoli, esistesse ancora una frangia di seguaci del Calabrese pronti a sostenere le sue specifiche accuse all'indirizzo delle tecniche di orazione esicasta.

Ma procediamo con ordine. Nella prima sezione della lettera (l. 1-9) Kalothetos dichiara l'appartenenza del suo destinatario alla schiera dei barlaamiti (σε τελεῖν εἰς βαρλαμίτας καὶ τῆς ἐκείνου φάλαγγος εἶναι). Solo in questo modo Giuseppe può giustificare l'impeto con il quale il destinatario si scaglia contro Dio e quanti vivono nell'*hesychia*. A suo dire l'avversario cerca di nascondere questa affiliazione nel timore di cadere nelle disposizioni di scomunica sancite dal sinodo e chiama al suo fianco il "comune Achille" (τὸν Ἀχιλλέα πρὸς συμμαχίαν καλεῖς τὸν κοινὸν ἡμῶν ἥρωα), personaggio misterioso sul quale torneremo in seguito. L'adesione all'insegnamento di Barlaam è invece per Kalothetos incontrovertibile. Nella seconda sezione (l. 9-40) l'autore elenca con acrimonia e acredine le accuse che il Calabrese ha mosso nei confronti dei padri esicasti e che il suo destinatario sembra sostenere: con tono sprezzante Barlaam giudicava le tecniche di orazione come passatempi di bambini e di vecchie ubriacone (Ποῖα οὐχ

60. Sulla circolazione della corrispondenza di Akindynos a Tessalonica e Berrhoia si veda PS III, *Antirrhetika* II, 2, 8, p. 90[4-6]: Πρός γε μὴν τοὺς ἡμῶν ἀπῳκισμένους ἄχρι Θεσσαλονίκης τε καὶ Βερροίας ἔγγραφον τὴν διδασκαλίαν ἐξέπεμψεν.

ἡγεῖτο τερετίσματα ἢ ποῖα οὐ παίδων, ἢ τίνα οὐ γραῶν κωθωνιζομένων ἀθύρματα;); si scagliava contro la teoria delle lacrime (θεοφιλῆ δάκρυα), ritenendole un impedimento al ragionamento e adatte a uomini semplici e privi di istruzione, al pari delle altre forme di mortificazione del corpo (τὸ χαμευνεῖν καὶ γονυκλιτεῖν καὶ ταπεινοῦσθαι, πρὸς δὲ καὶ ὅσ' ἄλλ' ἐπιτηδεύματα ἀρετῆς, καθάρματα ἡγεῖτο). Il Calabrese esalta infatti la conoscenza (ἐπιστήμη) come unica via per la contemplazione e per la teologia (τὸ τῆς θεωρίας καὶ θεολογίας). Kalothetos ne desume che a nulla valgono per l'avversario gli esempi di Mosè, Isaia e Eliseo. Il Calabrese di conseguenza finì per accusare quanti praticano l'*hesychia* di appartenere alla schiatta dei Messaliani e degli Euchiti (τούτους, ὢ τοῦ θράσους, τοῖς Μασσαλιανοῖς καὶ Εὐχίταις συνέταξεν). L'aggressione di Barlaam tuttavia non si limita a ciò. Nella terza sezione (l. 40-64) Kalothetos osserva come la posizione di Barlaam sia gravida di conseguenze di natura teologica. Il Calabrese infatti nega che le energie divine siano increate (ὁ παραπλὴξ ἔφασκεν χηρεύειν ἐμφύτων ἐνεργειῶν καὶ συναϊδίων αὐτῷ) al pari dell'essenza. Di qui Giuseppe si dilunga in un'esposizione circa il rapporto che sussiste tra essenza (causa-αἰτία) ed energie (effetto-αἰτιατή). Barlaam, distinguendole, arrivava ad accusare di diteismo gli esicasti (λατρευτὰς ἀπεκάλει καὶ προσκυνητὰς δύο θεῶν) e, servendosi di un linguaggio inconsueto (τὸ τῆς φωνῆς ἄτριπτον καὶ ἄηθες), era riuscito a irretire gli animi più semplici e inesperti.

Per Kalothetos è inutile dilungarsi su simili argomenti a causa della condanna definitiva pronunciata dal sinodo. Qui si apre infatti la quarta sezione di contenuto prettamente storico (l. 64-102). Giuseppe ripercorre con precisione le fasi di convocazione e discussione sia del sinodo del 10 giugno (l. 64-86) sia dell'agosto del 1341 (l. 86-99) che portarono alla scomunica di Barlaam e alla sua fuga e in seguito alla condanna anche di Akindynos, il cui nome, nella speranza di un ravvedimento, non è stato volontariamente inserito nel dispositivo (l. 99-102).

Nella quinta sezione (l. 102-121) Kalothetos formula le proprie accuse all'indirizzo del destinatario. Sulla base della o delle lettere delle quali dispone (Ἀλλ' ἡμεῖς καὶ περὶ σοῦ οὐκ ἀγαθὰ μαντευόμεθα, ἐνέχυρα ἔχοντες τὰ σὰ γράμματα), egli giudica come questi cada nei medesimi errori di Barlaam (Δεδοίκαμεν γὰρ μήπως τις ἧς τῶν τὰ ἐκείνου φρονούντων): il destinatario dà prova di affidarsi esclusivamente alla conoscenza (τὸ γὰρ τὴν ἐπιστήμην μέγα τι ἡγεῖσθαι), criticando la condotta dei padri e ponendo su un livello di ignoranza la *nepsis* e quanti la praticano (ἐν φαυλότητος μοίρᾳ τιθέναι τὴν νῆψιν καὶ τοὺς ταύτην παιδεύοντας), osando addirittura definirla come uno stato di ebbrezza (Οὐ τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ νῦν μέθην καλεῖς;). Un breve passaggio (l. 121-128), nel quale Kalothetos mette in

evidenza l'assurdità di chi troppo confida nella possibilità dell'umana conoscenza tanto da mettere in discussione l'infallibilità degli apostoli Pietro e Paolo e, prima di loro, di Mosè e di Elia, conduce alla chiusa della lettera. Qui (l. 128-132) Kalothetos ribadisce che le lettere del suo destinatario offrono sufficienti appigli perché egli sia riconosciuto colpevole del medesimo errore in cui incorse Barlaam (Ἀλλ' ἱκανωτάτας λαβὰς ἐκ τῶν σῶν γραμμάτων παρασχὼν κατὰ σοῦ). È indispensabile così un ravvedimento: finché egli si comporterà da elleno (ἑλληνίζων), nessuno, se non qualcuno implicato nella "sceneggiata calabrese" (εἰ μή τις τῆς καλαβρικῆς εἴη σκηνῆς), a lui presterà ascolto.

Due elementi ci permettono una datazione approssimativa della lettera. La lunga sezione storica ricostruisce, talvolta parafrasando il tomo di condanna, i fatti dell'estate 1341. La menzione dello scoppio della guerra civile (ottobre 1341) fornisce poi un evidente *terminus post quem* per la redazione. D'altra parte notiamo come l'attività di Akindynos, vero protagonista della controversia dopo la partenza di Barlaam, sia appena accennata (l. 99-101: Στάσεως δὲ καὶ πολιτικῆς συγχύσεως τοῖς Ῥωμαϊκοῖς ἐνσκηψάσης, ἀνείθη καὶ αὐτός, τῶν προϊσταμένων ἐπ' ἄλλ' ἄττα τὴν φροντίδα ποιουμένων). Questo elemento può essere spiegato con il contenuto specificatamente "antibarlaamita" della lettera, ma potrebbe anche essere inteso come un tacito riferimento all'apparente chiusura della prima fase della controversia. In ragione di ciò immaginiamo che la lettera non possa essere posteriore alla primavera 1342, quando, come si è già detto e si ribadirà nelle pagine successive, Akindynos si impegnerà in un'azione di accesa propaganda antipalamita. Inoltre il fatto che Barlaam sia spesso indicato con il pronome ἐκεῖνος lascia supporre che essa sia di certo successiva alla partenza del Calabrese verso Occidente.

Prima di passare a discutere l'identità del destinatario, pensiamo sia necessario soffermarsi sull'unico personaggio indirettamente citato nel testo. In apertura abbiamo infatti notato che Giuseppe ricorda che il suo corrispondente ha cercato sostegno presso un certo "Achille", definito come "il nostro comune eroe" (l. 7, τὸν Ἀχιλλέα πρὸς συμμαχίαν καλεῖς τὸν κοινὸν ἡμῶν ἥρωα). L'utilizzo di soprannomi di derivazione omerica è uso proprio di Kalothetos e in sé non genera difficoltà. Ben diverso il fatto che sia chiamato "comune eroe" (τὸν κοινὸν ἡμῶν ἥρωα). Ciò induce a supporre una figura di collegamento tra le due fazioni in lotta, che tuttavia raccolse simpatie in particolare nella cerchia palamita. Il pensiero corre a Nilo Triklinios[61]. La scelta di Triklinios appare verosimile se pensiamo alla

61. Notizia in *PLP*, nº 29318.

lettera a lui indirizzata proprio da Barlaam (*ca* 1336), nella quale chiedeva che il dotto tessalonicese si facesse giudice e portavoce a suo nome presso Palamas[62]. In questa il Calabrese ricorda i buoni legami di Nilo con Gregorio[63]. Sia la missione per una conciliazione sia la stima di Palamas sono provate poi in un passaggio della seconda lettera che Gregorio indirizza ad Akindynos, dove sottolinea la posizione mediana tenuta da Triklinios[64]. Proprio in queste righe Palamas parla di Triklinios come del "Nilo tessalo" (Θετταλοῦ Νείλου). L'utilizzo di questo epiteto familiare confermerebbe l'identificazione del dotto tessalonicese con il misterioso Achille se ricordiamo che il "tessalo" per eccellenza è l'eroe omerico, re di Ftia di Tessaglia, come spesso chiosano i commentatori bizantini (Tzetzes, Eustazio di Tessalonica).

Questa identificazione potrebbe giustificare inoltre un altro elemento. Abbiamo già parlato della lunga sezione storica della missiva. Essa può spiegarsi o come una semplice insistenza di Kalothetos per l'irrevocabile condanna per Barlaam o come il resoconto dettagliato atto a convincere chi non ha partecipato a quelle sedute. Propendiamo per questa seconda ipotesi e la sola attestazione di Triklinios a Tessalonica potrebbe giustificare la provenienza tessalonicese del destinatario della lettera di Giuseppe[65]. Non va infine dimenticata – se dobbiamo immaginare l'appartenza del destinatario alla cerchia di seguaci del Calabro – l'attività di insegnamento che Barlaam condusse nella seconda città dell'impero durante gli anni '30 e per la quale raccolse numerosi discepoli né tantomeno come in quella città fosse

62. A. Fyrigos, *Dalla controversia*, *Ep.* II, p. 274-297: Τοῦ ἐν πᾶσι ἐλαχίστου Βαρλαὰμ τοῦ ἰταλοῦ τῷ φιλοσοφωτάτῳ καὶ ἐν Κυρίῳ ποθεινοτάτῳ μοι αὐθέντι καὶ πατρὶ κῦρι Νείλῳ τῷ Τρικλινίῳ. Barlaam gli chiede di essere giudice: p. 272$^{1-10}$: Ἀρετῇ τε καὶ λόγῳ καὶ συνέσει παντοίᾳ κεκοσμημένον εἰδώς σε, κριτὴν ἀξιῶ γενέσθαι τῶν ἐμοὶ πρὸς τὸν θεσπέσιον συμβεβηκότων Γρηγόριον. Οὐχ ἵνα κρίνῃς πότερος σοφώτερος ἢ μᾶλλον σπουδαῖος – ὃς γὰρ οὐδεμίαν ἐμαυτῷ σοφίαν ἢ ἀρετὴν ξύνοιδα, πῶς ἂν κατὰ ταῦτα παραβάλλεσθαί τῳ ἀξιώσαιμι; – οὐδ' αὖθις ἵνα τι τῶν οὐ καλῶν αὐτοῦ καταψηφίσῃ, κατηγορίαν γὰρ οὐδεμίαν κατ' αὐτοῦ φέρω, ἀλλ' ἐπεὶ ἀσέβειάν μου ἐν τῷ πρὸς ἐμὲ αὐτοῦ λόγῳ καταγινώσκει, δέομαί σου ἵν', ἀκούσας καὶ τὴν ἐμὴν περὶ τούτων ἀπολογίαν, κρίνῃς πότερον τοιοῦτός εἰμι, οἷον αὐτός με ὑπείληφεν, ἢ οὐ τοιοῦτος.

63. *Ivi*, p. 292-294$^{236-241}$: Δέομαι δέ σου τῆς χρηστότητος, ἵν' ἐντυχὼν μετὰ τῆς γιγνομένης ἐπιεικείας τῷ ἀδελφῷ, εἰ μὲν μηδενὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ πάθους ἐκταράττοντος, τοιοῦτόν με τῷ ὄντι ὑπειληφὼς ἕνεκα τῆς ἐμῆς ὠφελείας ἔγραψε τὸν λόγον, ὥς φησιν, οὐκ ἐπὶ διαβολῇ τῇ ἐμῇ, ἀλλ' ἐπὶ διορθώσει τῶν οὐκ ὀρθῶς μοι δεδογμένων, καταπείσῃ αὐτόν.

64. PS I, *Ad Acindynum*, II, 3, p. 222$^{8-11}$: Προσδόκιμος γὰρ ἦν εὐθὺς μετὰ τὴν ἀφ' ὑμῶν ὡς ἡμᾶς ἐπάνοδον τοῦ σοφοῦ καὶ χρηστοτάτου Θετταλοῦ Νείλου ὁ τὴν οἰκονομίαν αὐτοῦ διαδεξόμενος καὶ παρ' ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐλευσόμενος.

65. Sulla fortuna dell'insegnamento di Barlaam a Costantinopoli, Tessalonica e Berrhoia si vedano: Gregorius Acindynus, *Epistulae*, *Ep.* 9, p. 34$^{102-104}$; D. G. Tsames, *Φιλοθέου*, 41, p. 472$^{7-9}$ e 42, p. 473$^{1-3}$; Nilus, *Encomium ad Palamam*, *PG* 151, 668^{A}; D. G. Tsames, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, *Logos* VI, 4, p. 238$^{81-85}$.

attiva la scuola esicasta di Isidoro Bucheiras aperta ai laici e alle donne[66]. Questo dettaglio potrebbe infatti spiegare le accuse infamanti che Kalothetos leggeva nelle lettere dell'avversario all'indirizzo proprio degli esicasti[67].

Rimane comunque aperto il problema dell'identificazione del destinatario. Siamo indotti a cercare nel novero dei discepoli del Calabrese, ma, a ben vedere, le notizie intorno al circolo di allievi e seguaci di Barlaam sono assai scarse, per non dire assenti. Akindynos menziona infatti solo un Giorgio (ὁ γενναῖος Γεώργιος) che, giungendo per mare, recapitò a Barlaam una sua lettera[68]. Nella già citata lettera a Giovanni Gabras, Palamas racconta invece del lungo dialogo avuto con un anonimo avversario che, pur facendo parte innanzitutto dell'accolita di Akindynos, aveva frequentato Barlaam (Ὁ δὲ ἦν, ὡς ἐκ τοῦ ὀνόματος ἐγὼ κατενόησα, τῆς Ἀκινδύνου ἑταιρείας τὰ πρῶτα καὶ τῷ Βαρλαὰμ ἐκείνῳ πεφοιτηκώς)[69]. Non conosciamo peraltro seguaci di Barlaam che abbiano espressamente attaccato, al pari del destinatario della lettera, le pratiche di preghiera esicastica.

Ci sono tuttavia due lettere di Akindynos che attirano la nostra attenzione. Gregorio rivolge l'epistola nº 50 (primavera 1345) a Matteo ieromonaco del monastero di *kyr* Isaak a Tessalonica, identificato con Matteo Blastares[70]. Akindynos qui si rammarica del passaggio dell'interlocutore al campo avversario. Egli si stupisce di questa scelta, ricordando l'attivismo antipalamita che questi aveva mostrato già nella fase embrionale della *querelle* e ben prima che lo stesso Akindynos si impegnasse in prima persona nella controversia[71],

66. D. G. Tsames, *Φιλοθέου*, 23, p. 354-355.

67. Le pratiche di preghiera sono un affare da ragazzini e vecchie ubriacone (l. 13-14: Ποῖα οὐχ ἡγεῖτο τερετίσματα ἢ ποῖα οὐ παίδων, ἢ τίνα οὐ γραῶν κωθωνιζομένων ἀθύρματα;); le lacrime sono adatte a pastori e artigiani e che in nulla sono differenti dalle passioni più spregevoli e vergognose (l. 14-17: Τὰ μὲν οὖν θεοφιλῆ δάκρυα, ἃ ψυχῶν ἴσμεν καθαρτὰ καὶ ἀναιρετὰ τῶν ἀπὸ κακίας κηλίδων, παρενόχλησιν ἔφασκε ταῦτα τοῦ λογισμοῦ καὶ ἀγελαίοις καὶ βαναύσοις πρέποντα καὶ τῶν ἀτιμοτέρων παθῶν καὶ ἐφυβρίστων κατ' οὐδὲν διενηνοχότα).

68. Notizia in *PLP*, nº 91635. Gregorius Acindynus, *Epistulae*, *Ep*. 7, p. 20$^{34-35}$.

69. PS II, 2, p. 325$^{21-23}$.

70. Per l'identificazione J. Meyendorff, *Introduction*, p. 124 n. 138, 137 n. 47 e 412-414. Sulla figura di Blastares (*PLP*, nº 2808) e la sua opera si vedano: G. Theocharides, Ὁ Ματθαῖος Βλάσταρις καὶ ἡ μονὴ τοῦ κῦρ Ἰσαὰκ ἐν Θεσσαλονίκῃ, *Byz.* 40, 1970, p. 437-459; P. Paschos, *Ὁ Ματθαῖος Βλάσταρης καὶ τὸ ὑμνολογικὸν ἔργον του*, Thessaloniki 1978, p. 51-76, in part. sulla posizione tenuta da Matteo durante la controversia p. 65-69; K. A. Palaiologos, *An Annotated Edition of the* Refutation of the Errors of the Latins *by Matthaios Blastares*, PhD thesis, University of London 2011.

71. Gregorius Acindynus, *Epistulae*, *Ep*. 50, p. 208$^{1-7}$: Πάντα χρὴ προσδοκᾶν, εἴ γε καὶ σὺ διασέσεισαι ταῖς βεβήλοις καινοφωνίαις καὶ κακοπράγμοσιν, ὁ μὴ μόνον μεθ' ἡμῶν ὕστερον τετρανωμέναις ταύταις, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρὸ ἡμῶν ἐν ἀμυδρῷ κειμέναις μεμαχόμενος, ὁ γὰρ Μασσαλιανοὺς καὶ πλάνης διδασκάλους ἐσχάτης καὶ τὰ τοιαῦτα πάλαι πολλάκις βοῶν τε καὶ κεκραγὼς τοὺς νῦν καὶ πολυθέους τούτους τίς ἦν;

quando Matteo si scagliava contro i nuovi “Messaliani”. Le righe successive sono poi un atto d’accusa delle pratiche di preghiera e una denuncia contro la presunzione degli avversari di vedere la luce divina e contro la convinzione che le energie divine siano increate[72]. Il ritratto di un Matteo Blastares convintamente antipalamita e feroce castigatore delle pratiche esicastiche è ulteriormente ribadito in seguito[73]. Pur nell’assoluta corrispondenza con un generico ritratto di antipalamita, colpisce tuttavia una certa affinità con i temi trattati nella nostra lettera. Akindynos prosegue informandoci che Matteo ebbe un colloquio con il patriarca Kalekas e che da quest’ultimo ricevette istruzioni orali (λόγους ἐκ στόματος) e una lettera per l’allora metropolita di Tessalonica, ovviamente Macario[74]. Infine Akindynos si chiede come Matteo abbia potuto rinnegare quanto scriveva nelle lettere indirizzate a lui e alla *basilissa* Irene-Eulogia Paleologina[75].

A dar credito alle parole di Akindynos, ci troviamo di fronte a un convinto sostenitore dell’antipalamismo a Tessalonica, che già dalle prime battute della controversia aveva fatto proprie le accuse di Barlaam e aveva stretto legami con personalità di spicco. Proprio nella città egli doveva esser stato membro poi di un nutrito circolo antipalamita. Ancora Akindynos ci informa di ciò nella lettera nº 74 (fine 1347-inizio 1348)[76]. Qui chiede all’anonimo destinatario[77] di leggere la lettera da lui indirizzata a Giorgio Lapithes, nella quale si lamentava della sopraggiunta fiacchezza della fazione antipalamita, alla presenza proprio di Matteo (καὶ ὁ ἱερὸς καὶ θεῖος ἐν ἱερομονάχοις Ματθαῖος ὁ ἐν τῇ τοῦ θεοσπεσίου Ἰσαὰκ ἱερωτάτῃ μονῇ), di Tommaso Magistros (ὁ θαυμάσιος Μάγιστρος)[78], del saggio Kydones (Demetrio, Giorgio o

72. *Ivi*, p. 208[7-14]: Οὐ σὺ μετὰ φορᾶς πυρίπνου καὶ ἀληθῶς ἐνθέου; Τί λέγοντας; Οὐχ ὅτι φῶς ὁρῶσιν ὁπότε βουληθεῖεν καθήμενοι; Καὶ ἐπὶ τούτῳ οὕτως οἰδοῦσι τὰς ψυχὰς καὶ ὀγκοῦνται ὥστε τοὺς οὐχ ὁρῶντας τοῦτο, κἂν τἄλλα ὦσι θεοειδέστατοι, τὴν ἀγάπην, τὴν χαράν, τὴν εἰρήνην, τὴν ἐγκράτειαν, τὴν μακροθυμίαν, τὴν χρηστότητα, τὴν ἐπιείκειαν, τὴν ἀπάθειαν, τοὺς καρποὺς τοῦ Πνεύματος ἅπαντας, ἀκάρπους εἶναι παρ’ αὐτοῖς καὶ δυστυχεῖς τὰ θεῖα.

73. *Ivi*, p. 212[81-85]: Οὐ μόνον μέντοι καὶ πρὸ ἡμῶν, ὦ βέλτιστε, σὺ τὰς τούτων ἀφορμὰς καὶ προεώρας ἐν τούτοις καὶ προὔλεγες καὶ ἀντέλεγες αὐτοῖς καὶ τοὺς ἄλλους ἀπέτρεπες αὐτῶν ἀκούειν, Μασσαλιανοὺς καὶ πλάνους ἀποφαινόμενος, ἀλλὰ καὶ ὕστερον αὐτὸς τῆς αἱρετικοῖς οἰκείας θρασύτητος καὶ λῃστείας παρ’ αὐτῶν ἐπειράθης.

74. *Ivi*, p. 214[90-92]: καὶ γράμμα ἐπὶ τούτοις ἐδέξω καὶ διακόμισας τῷ μακαρίτῃ Θεσσαλονίκης ἐκείνῳ μητροπολίτῃ.

75. *Ivi*, p. 214[94-95]: ἐφ’ οἷς ἡμῖν καὶ γράμματα πολλάκις ἀπέστειλας; e p. 214[101-102]: οὐκ ἐμοὶ μέντοι, ἀλλὰ καὶ τῇ θαυμαστῇ βασιλίσσῃ γράφων ἀνωμολόγεις.

76. *Ivi*, *Ep.* 74, p. 296-298[40-45]. La lettera è datata fine 1347-inizio 1348.

77. La Constantinides Hero propende per identificare l’anonimo con lo *hieromonachos* Atanasio, destinatario della lettera 72; GREGORIUS ACINDYNUS, *Epistulae*, p. 434.

78. S. K. SKALISTES, *Θωμάς Μάγιστρος· ο βίος και το έργο του*, Thessaloniki 1984; N. GAUL, *Thomas Magistros und die spätbyzantinische Sophistik. Studien zum Humanismus*

Matteo?) (ὁ σοφὸς Κυδώνης) e del *dikaiophylax* Bryennios (ὁ θεοσπέσιος δικαιοφύλαξ Βρυέννιος)[79].

Il passaggio di Blastares alla fazione palamita è poi cosa certa sulla base del trattato *Sulla grazia divina ovvero sulla luce divina* (*Περὶ τῆς θείας χάριτος ἢ περὶ τοῦ θείου φωτός*)[80] e della breve lettera a lui indirizzata dallo stesso Kalothetos (Πρὸς τὸν ἐν ἱερομονάχοις σοφὸν τὰ θεῖα ἐν Θεσσαλονίκῃ καὶ σεβάσμιον κῦρ Ματθαῖον)[81]. Proprio questa lettera, a nostro avviso, rende tuttavia difficile l'identificazione dell'anonimo destinatario con Matteo. In essa infatti, nonostante una velata allusione alla lettera nº 50 di Akindynos, mancano riferimenti certi a una formazione classica e profana, evidente nel nostro anonimo e oltretutto assente nelle opere pervenuteci di Blastares.

A dare voce allo stesso Kalothetos, ricordiamo che nel *Logos* III egli elenca con un certo stupore i nomi di quanti si allineano alle posizioni dell'avversario: Nifone, Galeno (medico?), Galattione, Kyparissiotes e Antonio Phoinikes[82]. Se per Galeno[83], Galattione[84] e Antonio[85] ben poco si può dire, se non che gli ultimi due compaiono nell'elenco di antipalamiti pubblicato da

urbaner Eliten in der frühen Paleiologenzeit (Mainer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 10), Wiesbaden 2011. Il silenzio di Tommaso, del quale si lamenta lo stesso Akindynos (*Epp.* 33 e 56), sulla controversia e l'unica flebile testimonianza delle sue simpatie antipalamite, rappresentata dalla lettera a Ieroteo (E. Martini, Una lettera del retore Teodulo Magistro, in *Miscellanea Ceriani. Raccolta di scritti originali per onorare la memoria di Mr. Antonio Maria Ceriani, prefetto della Biblioteca Ambrosiana*, Milano 1910, p. 435-447) ci inducono a escludere che in Tommaso si possa identificare il destinatario della lettera.

79. Notizia in *PLP*, nº 3253 e 91564 (Gregorio) o 3256 e 91566 (Giovanni); si veda anche la lettera 58 a lui rivolta (Gregorius Acindynus, *Epistulae*, *Ep.* 58, p. 236-239).

80. P. Paschos, Ὁ Ματθαῖος Βλάσταρης *Περὶ τῆς θείας χάριτος ἢ περὶ τοῦ θείου φωτός*, in *Ἀντίδωρον τῷ μητροπολίτῃ Μεσσηνίας Χρυσοστόμῳ Θέμελῃ*, II, Kalamata 2006, p. 291-326, sul quale I. Polemis, Notes on Two Texts Dealing with the Palamite Controversy, in S. Kotzabassi e G. Mavromatis (a cura di), *Realia Byzantina*, Berlin-New York 2009, p. 207-212, in part. p. 207-209. A questo va aggiunto il trattatello *Τίνες εἰσὶν οἱ τὰ νόθα καὶ ἀλλότρια τῆς Ἐκκλησίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ κηρύσσοντες δόγματα* (inedito in Hagion Oros, Monè Dionysiou, 197 [3701], ff. 59ʳ-61ᵛ).

81. D. G. Tsames, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, *Ep.* V, p. 395-397.

82. *Ivi*, *Logos* III, 4, p. 144[81-84]: Οὐδένας γὰρ ἄλλους εἶδον συμφρονοῦντας αὐτῷ, εἰ μὴ Νίφωνάς τινας καὶ Γαληνοὺς ἀνασκήτους ἰατρικῆς, καὶ Γαλακτίωνας οὐχὶ στρατοπεδάρχας, καὶ Κυπαρισσιώτας καὶ τέλος, βαβαί, Φοίνικας Ἀντωνίους, ὅπερ ἰδὼν οὐκ ἀδακρυτὶ τὴν συμφορὰν ἤνεγκα.

83. Notizia in *PLP*, nº 3517.

84. Notizia in *PLP*, nº 3472.

85. Notizia in *PLP*, nº 30008. Antonio è citato anche in un passo degli inediti *Antirretici contro Giovanni Ciparissiota* di Giovanni VI Cantacuzeno, replica a *Trasgressioni palamitiche* IV, 1, 15, opera dello stesso Kyparissiotes. Il brano, tratto dal manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, plut. 8.8, f. 304ʳ, è riportato in A. Rigo, Il *Prooemium contra Barlaamum et Acindynum* di Giovanni Cantacuzeno e le sue fonti, *REB* 74, 2016, p. 5-75, qui p. 68-69.

Mercati[86] e che Galattione è probabilmente un corrispondente di Demetrio Kydones, proviamo a confrontare le notizie in nostro possesso su Nifone e Kyparissiotes con il profilo del nostro anonimo destinatario. Se l'identificazione con Giovanni Kyparissiotes ci pare altamente improbabile, forse diverso è il discorso per Nifone[87]. Egli, ieromonaco e *pneumatikos*, menzionato tra gli antipalamiti e ricordato con il titolo di *hypopsephios*, è autore di un trattato, a lungo attribuito a Demetrio Kydones, all'indirizzo di Palamas (*Σύνοψις τῆς τοῦ Παλαμᾶ αἱρέσεως*)[88]. Osserviamo con un certo interesse come nelle prime battute del *pamphlet* Nifone lanci le proprie accuse alle pratiche di preghiera esicastica, citando con disappunto la filiazione di Palamas dallo Pseudo-Simeone della *Methodos* e un passo della lettera a Menas[89]. Egli quindi ricorda come su questi argomenti Palamas fu criticato da Barlaam, in risposta al quale il primo ebbe l'ardire di distinguere fra essenza ed energie divine[90]. Nelle pagine successive Nifone ci dà prova di conoscere nel dettaglio varie opere di Palamas, dal *Theophanes* al *Dialogus cum Barlaamita*, dal trattato *Sulla divina partecipazione* alle lettere a Simeone *nomophylax*, Atanasio di Kyzikos, Paolo Asen, e ad Akindynos. La menzione del *Cantico* di Isidoro patriarca, di citazioni dal *Tomos* del 1351 e un riferimento a Filoteo Kokkinos ci inducono a datare l'opera agli anni del secondo patriarcato di Callisto I. Anche in questo caso tuttavia, come per Matteo Blastares, mancano chiari indizi sulla formazione classica del personaggio.

In sostanza il problema dell'identificazione rimane aperto, ma ci pare plausibile sostenere comunque la sua provenienza tessalonicese e l'appartenenza al circolo dei discepoli o diretti conoscenti di Barlaam[91].

86. G. MERCATI, *Notizie*, p. 222-223.

87. Notizia in *PLP*, nº 20651. È probabile che a lui ci si riferisca nella lettera nº 20 indirizzata a Irene-Eulogia Choumnaina (A. CONSTANTINIDES HERO, *A Woman's Quest*, p. 96 e 149). Filoteo Kokkinos poi lo annovera tra i più convinti antipalamiti insieme a Gregoras e Teodoro Dexios (D. B. KAÏMAKES, *Φιλοθέου Κοκκίνου δογματικὰ ἔργα* [Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 3], Thessaloniki 1983, *Logos* V$^{957-959}$, p. 153).

88. *Contra Palamam*, *PG* 154, 837-864. Sull'attribuzione a Nifone si veda G. MERCATI, *Notizie*, p. 72-74.

89. *PG* 154, 840^{AB-D}. Ci teniamo a puntualizzare che non si tratta di testi affatto sconosciuti alla polemistica antipalamita.

90. *PG* 154, 841^{D}: Ἐπὶ τούτοις ἐλεγχόμενος ὑπὸ τοῦ Βαρλαὰμ ἐκείνου [...] τολμᾷ τὴν ὑπερούσιον ὕπαρξιν τοῦ Θεοῦ πραγματικῇ διακρίσει εἰς οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν, μᾶλλον δὲ ἐνέργειας διελέσθαι.

91. A questo proposito ci limitiamo a citare il caso di Alessio Kalothetos, figura a oggi inesplorata, che tenne con Barlaam un carteggio del quale si sono conservate due lettere latine (una dello stesso Alessio e una di Barlaam) che attestano come Barlaam riuscì a guadagnare proseliti durante la sua missione in Oriente su mandato di papa Clemente VI per la riconciliazione sul tema del *Filioque*. Le lettere, tràdite dal Città del Vaticano, Biblioteca

3. *Lettera III*

La terza epistola, la più breve della raccolta, non offre alcuna indicazione precisa circa il destinatario. Essa si compone di quattro sezioni. Nella prima (l. 1-10) Kalothetos sembra alludere alle condizioni che lo hanno spinto a scrivere. Alcuni messaggeri di malignità (τοὺς κακῶν ἀγγέλους […] ἡμῶν κατεψευσμένους) si sono recati presso il destinatario (e la sua comunità) (γεγενημένους ὑμῖν). Essi, a suo dire, hanno mangiato alla "mensa di Iezabel" (Οὐκ οἶμαι […] μὴ φαγεῖν τράπεζαν Ἰεζάβελ); si tratta quindi di sostenitori di Akindynos e membri del circolo che si raccoglie intorno alla *basilissa* Irene-Eulogia Choumnaina Paleologina, che con sprezzante epiteto sia Kalothetos sia Palamas associano appunto al personaggio biblico di Iezabel (1 Re 21; Ap 20, 20)[92]. Essi hanno rifiutato la pia fede (ἀπέδοντο τὴν ἑαυτῶν εὐσέβειαν) e non temono il giudizio divino, perché convinti della bontà delle loro tesi. Sarebbe stato meglio se fossero stati accolti con benevolenza perché ciò probabilmente li avrebbe persuasi a riconsiderare le loro posizioni (l. 4-7). Nella seconda sezione Giuseppe nota come i loro discorsi in nulla si allontanano da quelli dei loro fomentatori, che essi seguono pedissequamente, e sostiene che proprio le accuse che muovono contro di lui e i suoi compagni sono la prova della propria rettitudine teologica (l. 10-23). La sezione successiva è invece dedicata a dimostrare che le accuse di aggressioni fisiche, che gli avversari vanno denunciando, sono assolutamente infondate (Τί τοῦτο καὶ εἰ πρὸς ἡμᾶς τὰ τόξ' αὐτῶν τείνουσι καὶ φάσκουσι μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων ἐθέλειν ἡμᾶς τὴν θεολογίαν ἱστᾶν […] Τίς δὲ τῶν θεολογούντων μετὰ κραυγῆς καὶ θορύβου τὴν θεολογίαν μέτεισι, τίς δ' οὕτω θορυβῶν καὶ ὀχλῶν καὶ τὴν ἀκοὴν ταράττων, εἰς θεολόγους κατέστη ποτέ;). Non è infatti ammissibile, per Kalothetos, che coloro che si dedicano alla preghiera e che fondano la loro condotta sull'umiltà, possano macchiarsi di una simile colpa (l. 23-53). In questa lunga parte della lettera Giuseppe poi si dilunga sulla presentazione del percorso

Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4068 (XIV s.), sono edite in *PG* 151, 1282^{C}-1283^{A} e 1309^{D}-1314^{B}. Sui problemi connessi si vedano: G. MERCATI, *Notizie*, p. 149-153; R.-J. LOENERTZ, Notes sur la correspondance de Barlaam, évêque de Gerace, avec ses amis de Grèce, in IDEM, *Byzantina et Franco-Graeca: articles parus de 1935 à 1966*, I, Roma 1970, p. 111-112, e C. GIANNELLI, Un progetto di Barlaam calabro per l'unione delle Chiese, in *Miscellanea Giovanni Mercati*. III, *Letteratura e Storia bizantina* (Studi e Testi 123), Città del Vaticano 1946, p. 154-208.

92. Per questa identificazione si veda D. G. TSAMES, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, *Logos* VIII$^{260.321}$; PS II, *Lettera ad Arsenio*, 11, p. 323^{16}. Su Irene: A. STOLFI, La biografia di Irene-Eulogia Cumnena Paleologhina (1291-1355): un riesame, *Cristianesimo nella Storia* 20, 1999, p. 1-40.

esicasta che dalla *praxis*, attraverso la *theoria*, giunge alla *theologia* secondo un andamento circolare (l. 37-42). Proprio questo meccanismo garantisce la santità del comportamento. Nell'ultima sezione (l. 53-59) Kalothetos conferma al destinatario che, pur non essendo in prima persona un "teologo", egli pratica gli insegnamenti ricevuti, seppur ora sia stato costretto dagli eventi ad abbandonare la solitudine assoluta e l'amata *kalyba* (Δῆλον ἐξ ὧν ἄλλων καὶ ὁ προτοῦ χρόνος καὶ ἡ ἄφιλος ἐρημία καὶ ἡ μικρὰ καλύβα). I meriti che il destinatario gli ha precedentemente attribuito sono conseguenti alla sua vita di monaco, che qui sembra rimpiangere.

Concentriamo la nostra attenzione sulla principale accusa dalla quale Kalothetos intende difendersi ossia che i sostenitori di Palamas abbiano aggredito fisicamente gli avversari e siano responsabili di confusione e disordine. Su una tale insinuazione siamo ben informati in primo luogo da Akindynos. Egli infatti più volte ricorda come nell'agosto del 1341 (durante e dopo la seduta del sinodo) due monaci a lui vicini furono oggetto di aggressioni fisiche e lui stesso vittima potenziale di un attentato[93]. Il misterioso sicario va probabilmente identificato con il monaco palamita Menas[94]. Ben coscienti dell'ampia eco ricevuta da queste accuse infamanti, per le quali Akindynos vorrebbe che il patriarca Giovanni XIV Kalekas prendesse provvedimenti[95], anche i palamiti cercano di soffocare il clamore suscitato. Palamas in un passo del trattato *Sulle divine energie* addebita la responsabilità

93. Sulla faccenda si veda innanzitutto GREGORIUS ACINDYNUS, *Epistulae*, p. XIX-XX e n. 60-64 dove sono riportati i passi; GREGORIUS ACINDYNUS, *Refutationes duae*, p. XXIII e n 40; IV, 11, p. 331[74-77]: Οὐδ' ἔλαθεν ἐκείνους τὰ ξίφη καὶ ἡ τῶν φόνων παρασκευὴ καθ' ἡμῶν, ἣν ἐφάνησαν οὗτοι συνεσκευακότες καὶ πάλιν ἀπειλοῦντες ποιήσειν καὶ ἐπὶ τούτοις ὡς οὐδεὶς ἐπ' οὐδενὶ σεμνυνόμενοι; J. NADAL CAÑELLAS, Gregorio Akíndinos, 8[175-184], p. 262: Θόρυβος δὲ μόνος καὶ ἡ προμελετηθεῖσα τοῖς περὶ αὐτὸν κατ' ἐμοῦ παρασκευὴ τὸ ὑπόλοιπον ἦν. Καὶ ἵνα μὴ διατρίβω τὰ μεταξὺ διηγούμενος, ἃ πᾶσιν ἐγένετο γνώριμα, ὡς οὐδὲν αὐτοῖς ἐπεραίνετο, ἐνταῦθα ἤδη ὁ θόρυβος ᾔρετο, καὶ τοὺς ἐμούς – δύο δὲ ἦσαν οὗτοι – μοναχοὺς ἀπολαβόντες ἱκανῶς ἔτυψάν τε, καὶ εἰ μή τινες τῶν τὸν χριστιανῶν νόμον τιμώντων ἀνέστησαν καὶ διεκώλυσαν, μικροῦ καὶ ξιφῶν αὐτοὺς ἔργον ἔθηκαν. Καὶ ἐμοὶ μετὰ ταῦτα τοὺς αὐτοὺς ἐπήνεγκαν φονῶντας ἐπὶ τῷ ἀνελεῖν με, Βαρλααμίτην πρὸς τὸ πλῆθος ἀποκαλοῦντες, τὸν εἴπερ τις ἀντιπεσόντα τῷ Βαρλαάμ, ὡς ἴστε· ἡ δὲ τοῦ παντοδυνάμου Θεοῦ χεὶρ ἐξείλετό με τῶν ἀνθρωπίνων χειρῶν.

94. Notizia in *PLP*, nº 18030 e 18033; GREGORIUS ACINDYNUS, *Epistulae*, p. 399; A. RIGO, L'epistola a Menas di Gregorio Palamas e gli affetti dell'orazione, *Cristianesimo nella Storia* 9, 1988, p. 57-80, qui p. 57-59 e P. VAN DEUN, Un fragment inédit de l'hésychaste Ménas, *BZ* 80, 1987, p. 48-49. In Akindynos: GREGORIUS ACINDYNUS, *Refutationes duae*, IV, 11, p. 333[139-144]: Καὶ διατοῦτό με οἷός ἦν ἕκαστος ἑαυτῶν διαχρήσασθαι, καί τις ἤδη καθεῖτο Δωριεὺς ἀνὴρ ἐπὶ τὴν πρᾶξιν αὐτοῖς, ὃς μεταγνοὺς τὴν ἐγχείρησιν, ἀπέστη τε ταύτης καὶ τὸ δρᾶμα ἐξεῖπε· μᾶλλον δὲ οὐδὲ πρῶτος αὐτὸς ἐξεῖπε τοῦτο καὶ ἤλεγξεν, ἀλλὰ καὶ οὗτοι πρὸ τούτου τοῦτο φανερῶς ἠπείλουν καὶ προὔλεγον.

95. J. NADAL CAÑELLAS, Gregorio Akíndinos, 9, p. 262[185-192].

dei disordini all'animosità del popolo contro Akindynos[96] e questa interpretazione dei fatti è sostenuta anche da Kalothetos nella *Lettera a Saba*[97].

Il concorso di queste testimonianze fissano un *terminus post quem* per la redazione della nostra lettera (fine estate 1341), data a partire dalla quale appunto Akindynos in persona e suoi legati tentavano di ampliare e consolidare il fronte di opposizione ai palamiti. Supponiamo di conseguenza che essa possa essere di poco successiva alla primavera del 1342.

Rimane comunque aperto il problema del destinatario. I riferimenti al percorso *praxis-theoria-theologia* e il rimpianto per la vita passata nella ricerca dell'*hesychia* ci spingono a immaginare che il destinatario condivida con Kalothetos queste pratiche e dunque sia anch'egli un monaco, che inoltre stima lo stesso Giuseppe come è evidente dalla battuta finale. Luogo privilegiato per la vita esicastica e della formazione dello stesso Kalothetos potrebbe essere l'Athos e saremmo tentati di identificare il destinario con un corrispondente di Kalothetos ossia Gregorio Strabolagkites[98]. Monaco alla Lavra, questi compare tra i firmatari del *Tomos hagioreitikos*[99]. Proprio nel preambolo della lettera a Gregorio si legge un passo che merita la nostra attenzione. Qui Kalothetos lo avverte del fatto che ora si raccolgono (intorno ad Akindynos) uomini infatuati dello spirito di Barlaam, disposti a barattare la loro fede con un po' di denaro e di cibo. Convincendoli di essere teologi, egli li invia in missione, nonostante essi non sappiano nulla o tengano in scarso conto le parole delle Scritture e dei padri. Unico baluardo a questa strategia è lo sforzo compiuto da Palamas[100]. Il riferimento al denaro e al

96. PS II, 50, p. 135$^{26\text{-}30}$: ὡς καὶ τὸν δῆμον ἰδόντα κατ' αὐτοῦ χωρῆσαι, καὶ παραιτουμένων ἔστιν ὧν τῶν ἡμετέρων ὑπὲρ τούτου μόλις ἀποσχέσθαι, τοσούτων γεγονότων ὑπὲρ ἀληθείας κατ' αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ, αὐτὸς τῶν αὐτῶν αὖθις ἀνερυθριάστως ἔχεται φωνῶν.

97. D. G. Tsames, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, *Ep.* I, 4, p. 365$^{55\text{-}60}$: Οὕτως τὰ ἐπὶ τῆς πρώτης ἐκείνης καὶ μεγάλης συνόδου οὐδὲν ὑπελογίσαντο οὔτε τὰ ἐπὶ τῆς δευτέρας, τὸν μακρὸν κατάγελων, τὴν ὕβριν, τὴν αἰσχύνην, τὴν χλεύην, τὰς ἀράς, τὰς ἀποκηρύξεις τὰς ἐγγράφους καὶ ἀγράφους καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις.

98. Notizia in *PLP*, nº 4565. Per la lettera, D. G. Tsames, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, *Ep.* II, p. 369-378.

99. PS II, p. 577$^{20\text{-}22}$.

100. D. G. Tsames, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, *Ep.* II, p. 369-370$^{20\text{-}31}$: Ἀλλὰ καὶ νῦν συναρπάσας τινὰς ἐξ ἁμάξης, τὸ τοῦ λόγου, ἐξ ἀγροῦ, μεστοὺς μὲν τοῦ καλαβρικοῦ πνεύματος, ἀναμέστους δὲ τεταραγμένης ἀντιλογίας καὶ σοφιστικῆς παρενοχλήσεως, οἵτινες σμικροῦ τινος ἀργυριδίου ἢ βρωτοῦ ἢ ποτοῦ, ὧν θεὸς ἡ κοιλία, τὴν ἑαυτῶν εὐσέβειαν ἀπέδοντο καὶ χειροτονητοὺς θεολόγους αὐτοὺς ἀποφήνας, κατὰ τῆς εὐσεβείας ἐπαφῆκεν· οἵ γε πάντα ἐκ παρέργου ἔθεντο, μᾶλλον δὲ παρὰ φαῦλον, ὅσα τε τῶν εὐαγγελίων καὶ ὅσα τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν καὶ διδασκάλων καὶ ὁμολογητῶν, ἀνάγραπτα φέρουσι περὶ αὐτῆς εὐσεβείας. Προκάλυμμα δὲ τῆς κατὰ τῆς εὐσεβείας στρατηγίας αὐτῶν ὁ ἱερός ἐστιν ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ, ὁ ἱερεὺς Γρηγόριος, ὅτι, φασί, ξενίζοντά τινα καὶ πρόσφατα εἰσάγει δόγματα εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν.

sostentamento non lascia dubbi circa l'identità del finanziatore di questa opera di propaganda. Sia Kalothetos sia Palamas infatti sono certi che alle spalle di Akindynos si muova proprio la *basilissa* Irene-Eulogia, forte delle sue risorse economiche[101]. Non è dunque un caso che Kalothetos nella nostra lettera parli della "mensa" di Iezabel-Irene. Osserviamo tuttavia che i due autori riportano queste notizie ad altrettanti corrispondenti (Gregorio Strabolagkites e Macario Palamas[102]) che al tempo (inverno 1344-1345) risiedono sicuramente all'Athos, in particolare a Lavra. C'è allora da chiedersi se sia possibile immaginare un contatto tra acindinisti e comunità della Lavra. In realtà siamo ben informati sull'intensa attività propagandistica di Akindynos per quel che riguarda la capitale e Tessalonica. Palamas e Kalothetos ritraggono il loro avversario impegnato tra piazze e vie della città a caccia di sostenitori[103] e ciò è confermato dallo stesso Akindynos,

101. Rispettivamente, *ivi*, *Logos* II, 14[287-290]: Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀργύριον πυκνῶς ἀναλισκόμενον αὐτῷ ἱκανώτατον ἦν πρὸς ἐπαγωγὴν καὶ θήραν τῶν πάντα ῥᾳδίων; PS II, *Seconda lettera a Macario*, 4, p. 541: εὔνοιαν πρὸς τοὺς κρατοῦντας ὑποκρινόμενοι καὶ μισθοὺς ἀδρούς, τοὺς μὲν ἤδη προσάγοντες παρὰ τῆς δεῖνος, τοὺς δ' ὑπισχνούμενοι; PS III, *Antirrhetikos* 7, 5, 9-10, p. 467[29]-468[9]: Νῦν δ' ἡ τοῦ Ἀκινδύνου καὶ τοῦ κατ' αὐτὸν πολυειδοῦς κινδύνου προστάτις, φρουρεῖ μὲν ἐν τοῖς οἰκείοις ταμείοις ὡς ἐπὶ τὶ πλεῖστον τὸν καθηγεμόνα τῶν διὰ τοσούτων ἐξεληλεγμένων πονηροτάτων δογμάτων, ἐπιτηροῦσα δὲ τοὺς καιρούς, νῦν μὲν προκαταλεάνασα τούτῳ τὴν ὁδὸν τῶν πονηρευμάτων οἷς αὕτη τρόποις ἐπίσταται, προπέμπει παρρησιασόμενον καὶ καθηγησόμενον τῶν προκαταθελχθέντων ταῖς αὐτῆς μηχαναῖς καὶ δι' ἐκείνων συναρπάσοντα τοὺς πολλούς.

102. Notizia in *PLP*, nº 21550.

103. D. G. Tsames, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, *Logos* II, 2, p. 112[28-36]: Καὶ πῶς οὐκ ἄν τις δικαίως παρελθὼν νεμεσήσειεν ἡμῖν καὶ προδοσίαν ἐπικαλέσειε τῶν πατρικῶν ὅρων καὶ θεσμῶν παραχωρήσασιν ἀνθρώποις κακοδαίμοσι διίεναι πᾶσαν ἀγοράν, πᾶσαν λεωφόρον, οἳ τὰ θολερὰ τῆς αὐτῶν κακοδοξίας νάματα παρέχουσι τοῖς ἀνθρώποις πίνειν, μέλιτι αὐτὰ περιχρίσαντες, δηλητηρίων ὄντα πικρότερα, καὶ ταῦτα μετὰ τὰς δημοσίας ἐκείνας συνόδους καὶ μετὰ τὸ δημοσίᾳ αἰσχύνην καὶ γέλωτα ὀφλῆσαι καὶ τὰ τῶν κακούργων ὑποστῆναι οἷς τ' ἔλεγον, οἷς θ' ἡμῖν ἐλοιδόρουν ἐν τῷ τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ σοφίας νεῷ; 2, p. 120[284-287]: ὁ δὲ Ἀκίνδυνος πᾶσαν ἀνεσόβει λεωφόρον, ἀγοράν, ἀγυιάν. Οὕτω γοῦν διὰ πάσης ὁδοῦ καὶ παντὸς φροντιστηρίου καὶ ἀσκητηρίου ἐρχόμενος ἐθήρα καὶ συνελάμβανε τῇ αὐτοῦ σαγήνῃ τοὺς ἀκεραιότητι καὶ ἀφελείᾳ συζῶντας καὶ ἀνασκήτους περὶ τὰ δόγματα; PS II, *Theophanes*, p. 259[28]-260[3]. Non va poi dimenticato il carteggio tra Arsenio Studita e lo stesso Palamas nel quale si fa cenno alla faccenda. Per la lettera di Arsenio (*PLP*, nº 1431) Arch. Chrysostomos Sabbatos, Ἀρσενίου τοῦ Στουδίτου ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Γρηγόριον Παλαμᾶ, *Ἑλληνικά* 52, 2002, p. 69-77, qui p. 76[10-15]: περίεισι τὴν πόλιν, καὶ οὓς ἐξαπατήσας ἔφθη συνεπαγόμενος, εἴ πού τινα τῶν ἀμαθεστέρων εὕροι, πάσαις μηχαναῖς πειρώμενος διαστρέφειν καὶ τὴν καθ' ἡμῶν αὐτοῦ συκοφαντίαν τῆς διθεΐας μυρίοις ὅσοις σοφίσμασι κρατύνειν ἐπιχειρῶν, τῷ χειμῶνι τῶν πολιτικῶν πραγμάτων ἐνεαρίζων αὐτὸς καὶ ταῖς κοιναῖς ἐπεντρυφῶν συμφοραῖς, καὶ ὡς μηδενὸς παρόντος τῷ τρόπῳ χρώμενος τοιοῦτόν ἐστιν ἐξανδραποδισθεῖσα φθόνῳ ψυχή; per la risposta di Palamas PS II, *Lettera ad Arsenio*, p. 323[9.15-17]: ἐπιχαίρῃ τῇ νῦν συγχύσει τῶν πολιτικῶν πραγμάτων, ὡς ἕρμαιόν τι τὸν καιρὸν ἁρπάζων καθ' ἡμῶν [...] κἂν γυναίου μανίαν περιβεβλημένου τινὰ δυναστείαν καθ' ἡμῶν ἐπάγεται καθάπερ οἱ ἱερεῖς τῆς αἰσχύνης τὴν Ἰεζάβελ καὶ οἱ περὶ τὸν Θεόφιλον τὴν Εὐδοξίαν.

intenzionato – a suo dire – a spegnere ogni focolaio di eresia con le parole, avendo divieto di comporre opere scritte[104]. Ma queste ultime notizie sono valide per la primavera 1342 ed è una ragione per la quale sposteremmo la redazione della nostra lettera a partire da questo periodo.

C'è così da chiedersi se sia plausibile immaginare che questa attività di propaganda abbia o meno raggiunto l'Athos (e Lavra in particolare). In maniera indiretta siamo informati circa la corrispondenza proveniente dall'Athos e destinata al patriarca Giovanni Kalekas e alla corte imperiale (settembre-ottobre 1344)[105]. Ne sarebbero responsabili personalità di spicco e facenti parte della commissione istituita sulla Montagna in assenza del *protos*. È probabile che in queste lettere gli Athoniti dichiarassero il loro sostegno a Palamas. Attraverso la testimonianza di Palamas, di Niceforo Gregoras e di Akindynos siamo al corrente delle risposte offerte dai membri della corte[106]. La replica del patriarca Kalekas (novembre 1344) è invece conservata nei registri patriarcali. In essa Giovanni esordisce stupendosi che gli Athoniti non conoscano l'evoluzione dell'"*affaire* Palamas" e quindi procede a un riepilogo – fortemente partigiano – della faccenda, per evitare, a suo dire, voci prive di fondamento[107]. Per quanto l'atteggiamento dei monaci athoniti – e in particolare a Lavra – viri, in particolare dopo la fine dell'igumento di Filoteo Kokkinos (*ante* giugno 1345), verso una posizione attendista, così da evitare un esplicito sostegno per una delle fazioni in contesa, anche a causa dell'inasprimento della guerra civile, ci pare sufficiente aver evocato il carteggio dell'autunno-inverno 1344 e le menzioni della propaganda acindinista in atto solo a Costantinopoli e Tessalonica per scartare l'ipotesi che emissari di Akindynos abbiano visitato l'Athos. Ciò ci convince, seguendo il dettato della nostra lettera, che nel periodo estate 1341-autunno 1344, Kalothetos non può aver inviato una missiva a Gregorio Strabolagkites, al quale peraltro riferisce in seguito questi fatti. Gli indizi che abbiamo

104. Gregorius Acindynus, *Epistulae*, p. xxiii; *Ep*. 42[132-140].

105. Sul problema dei rapporti tra la Santa Montagna e i protagonisti della controversia e sulla nuova datazione delle lettere di Palamas ha fatto piena luce un recente articolo di A. Rigo, Le Mont Athos entre le patriarche Jean XIV Calécas et Grégoire Palamas (1344-1346), in D. Dželebdžić, B. Miljković, B. Pavlović e M. Živković (a cura di), *Περίβολος. Зборник у част Мирјане Живојиновић*, I, Beograd 2015, p. 259-283; in particolare per la corrispondenza dall'Athos si vedano le p. 264-266 con riferimenti bibliografici.

106. Per Palamas si veda la *Seconda lettera al fratello Macario* (PS II, 1, p. 539[11-13]); per Gregoras *Nicephori Gregorae Historia Byzantina*, ed. L. Schopen, II, Bonn 1830, XV, 7, 2, e J. L. Van Dieten, *Nikephoros Gregoras, Romäische Geschichte, Historia Rhomaïke, Drittel Teil (Kapitel XII-XVII)* (Bibliothek der griechischen Literatur 24), Stuttgart 1988, p. 360 n. 427 e p. 366 n. 461; infine per Akindynos, Gregorius Acindynus, *Epistulae*, *ep*. 50[134-138] (lettera a Matteo Blastares).

107. Sul documento si veda *PRK* II, nº 145, p. 324-339.

messo in evidenza nella suddetta lettera non possono quindi essere riferiti a fatti svoltisi a Lavra o più in generale sull'Athos[108], ma sono utilizzati da Giuseppe per dipingere la situazione che egli osservava nella capitale. Riteniamo quindi più probabile ricercare qui il corrispondente di Giuseppe. Quest'ultimo nel già citato *Logos* 2 denunciava infatti come la propaganda capillare di Akindynos avesse battuto monasteri e romitaggi pur di guadagnare proseliti[109]. Oltre a personaggi stabiliti nei ben noti centri monastici simpatizzanti di Akindynos (Philanthropos Soter, Odegetrias, Akataleptou, protomartyros Stephanou), dobbiamo supporre che altri monaci aderirono all'opposizione palamita, come, a esempio, il Cirillo Manasse che inviò il suo *Trattato spirituale* a Macario, asceta sull'isola di Axia (Nasso)[110].

La scarsità delle fonti e la lacunosa prosopografia al riguardo rendono al momento dunque impossibile l'identificazione del destinatario della lettera.

4. *Lettera IV*

L'ultima lettera contenuta nella sezione del *Panaghia* 157 appare come la più enigmatica e problematica. Kalothetos si spende in un lungo elogio delle qualità e dei pregi dell'opera encomiastica composta dal suo destinatario (l. 1-79), che, a seguire il dettato assai intricato del testo, dovrebbe essere giunto a un'età avanzata (l. 1-10). Quest'opera dovrebbe essere dedicata al "grande uomo" (l. 19: τὸν ἐπιβαλόντα τοῖς τοῦ μεγάλου ἐγκωμίοις). Nella seconda parte del testo (l. 79-89) Giuseppe sostiene che sarebbe stato opportuno chiamare a giudizio dell'opera le Muse e la schiera degli autori antichi la cui presenza (sotto forma di citazioni, di richiami stilistici?) è con ogni probabilità una cifra stilistica del testo in esame. Il soggetto richiede tuttavia una diversa giuria. Nella terza sezione (l. 89-122) Kalothetos racconta infatti di aver raccolto insieme a un certo "maestrino" Davide un gruppo di personaggi provenienti dall'Athos o comunque legati alla vittoria riportata dai

108. Nonostante manchino di attendibilità storica, merita citare due episodi riportati nelle *Vitae* di Massimo il Kausobalyba, composte da Nifone e Teofane di Peritheorion (seconda metà del XIV s.) che documentano la penetrazione sulla Santa Montagna, e in particolare nei pressi di Lavra, di monaci e pellegrini di fede acindinista. Si veda E. KOURILAS e F. HALKIN, Deux Vies de saint Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos (XIV[e] siècle), *Ann. Boll.* 54, 1936, p. 36-112, qui p. 47 e 91-92.

109. Si veda n. 103.

110. A. RIGO e M. FANELLI, Il *Trattato ascetico* di Cirillo Manasse (metà del XIV secolo), in A. RIGO (a cura di), *Da Teognosto alla* Filocalia. *XIII-XVIII sec. Testi e autori*, Bari 2016, p. 13-98, qui p. 15 e 52-56 (§ 8).

monaci della Santa Montagna (l. 91-94: ἐγώ τε καὶ ὁ μαγιστρίδιος ὁ σὸς Δαυίδης, καθίζομεν θέατρον, συγκαλοῦντες τοὺς ἐξ Ἄθω τουτουσὶ τοὺς ὀλυμπιονίκας οὓς ἀκούεις ὑπερνηχομένους τῆς τοῦ κινδύνου ἀγρίας λαίλαπος καὶ πάσης ἡστινοσοῦν ἄλλης αὐτοῦ καταιγίδος). Kalothetos ricorda che in quella seduta Davide parlò per primo, quindi lui stesso si pronunciò seguito da due personaggi definiti come l'Aiace di Salamina e l'Aiace di Turi (μεθ' ἡμᾶς δ' ἴσως ὁ τῆς Σαλαμῖνος Αἴας καὶ ὁ Θούριος, ὁ συμπατῶν καὶ συνδῶν σύνδυο καὶ σύντρεις καὶ καταπλείους τοὺς ἀλάστορας Τρῶας, Αἴας). Sancisce il giudizio positivo un ultimo personaggio chiamato lo "zio" (πάτρως), del quale Kalothetos esalta le qualità (Παρῆν δὲ τῷ καθ' ἡμᾶς θεάτρῳ καὶ ὁ πάτρως τουτωνὶ τῶν ἀνδρῶν καὶ συνεψήφιστο τοῖς λεγομένοις, ὃς πλουτεῖ μὲν γλῶτταν ἀγαθήν, πλουτεῖ δὲ νοῦν, σοφίαν, οἶδε πάντα δικάζειν ἀδεκάστως, ἐνεγήρασε πᾶσι τοῖς ὁποιοισδήτισιν ἀγαθοῖς καὶ καλοῖς, ἐνετράφη καὶ συνετάκη τοῖς θείοις λόγοις). Giuseppe accenna poi a un "filosofo rustico", che un tale "Lapithes locrese" potrebbe chiamare "nostro eroe": il filosofo, ora addormentato, presto si sveglierà (Ὁ δὲ καθ' ἡμᾶς ἥρως, ὡς ἂν εἴποι τις λοκρὸς Λαπίθης, νῦν μὲν ὑπνώττει, ἐπ' αὔριον δ' ἴσως ἐξαναστήσεται, τὸν χωρικόν φημι φιλόσοφον). Nell'ultima sezione (l. 122-132) Kalothetos, dopo aver elogiato il suo corrispondente per la dottrina mostrata nel suo componimento, lo invita a inviargli in futuro altre nuove opere.

Sciogliere i numerosi enigmi del testo è opera ardua. È evidente che Kalothetos volutamente nasconde l'identità dei vari personaggi che tuttavia deve essere ben conosciuta dal suo destinatario. Ci limitiamo quindi ad avanzare un'ipotesi a nostro giudizio verosimile. Il cuore della lettera è il giudizio sul testo che Kalothetos e i suoi compagni hanno avuto la possibilità di leggere o, più probabilmente, ascoltare. Si tratta di un'opera in elogio di un grande personaggio. Tenendo presente che l'uditorio è costituito da palamiti, non ci sembra improbabile che il personaggio in questione sia il patriarca Atanasio I, spesso ricordato da questi come il "grande". Sul culto del defunto patriarca, prima della canonizzazione ufficiale, siamo ben informati. Ne sono chiara testimonianza innanzitutto il *dossier* encomiastico di Teoctisto Studita[111]. L'appartenenza alla cerchia palamita di Teoctisto è certa: egli compose infatti alcuni versi per Palamas, dove lo ricorda come custode dei dogmi[112]. Il fatto poi che Palamas avesse personali relazioni con gli ambienti studiti è provato dalla lettera che invia in risposta ad Arsenio

111. Notizia in *PLP*, nº 7498.
112. PS II, p. 163.

Studita, il quale, oltre a essere in contatto diretto, compose proprio in onore di Gregorio alcuni versi[113]. Di Teoctisto ci sono pervenute le seguenti opere:

1. *Vita Athanasii* (*BHG* 194): A. Papadopoulos-Kerameus, Жития, p. 1-51, e H. Delehaye, La Vie d'Athanase, p. 39-75;
2. *Laudatio* (*BHG* 194ab): R. Fusco, L'encomio di Teoctisto, p. 83-153;
3. *Oratio de translatione* (*BHG* 194c): A.-M. Talbot, *Faith Healing*, p. 44-122;
4. *Synaxarium et canones* XI: E. Afentoulidou-Leitgeb, *Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel* (Wiener Byzantinistische Studien 27), Vienna 2008, p. 165-227.

Completano il *corpus* encomiastico dedicato al patriarca due *akolouthiai*, un *hesperinos* e un *orthros* dello ieromonaco Ignazio[114] e un poemetto di nove dodecasillabi di un tale Basilio[115].

La fortuna del culto di Atanasio in particolare nei circoli esicasti e palamiti della capitale è un dato ormai acquisito[116] e ha anche radici lontane. Non dobbiamo dimenticare il soggiorno del patriarca presso il monastero di Esphigmenou (*ca* 1250-1253)[117], dal quale proviene Kalothetos e del quale fu igumeno lo stesso Palamas. Proprio quest'ultimo in un passo della *Triade* I considera Atanasio (e Teolepto di Filadelfia) come una sorta di precursore del movimento e un maestro[118]. L'esempio del florilegio palamita contenuto nel manoscritto Athena, Ethnike Bibliotheke tes Ellados, 2583, attribuito ad Atanasio è un'ulteriore prova di questa associazione[119]. È naturale immaginare poi che siano stati proprio i palamiti a perorare la causa della canonizzazione ufficiale che non a caso è presumibile sia stata sancita dal patriarca Callisto I (1350-1353, 1355-1364). Infine il patriarca Filoteo

113. Notizia su Arsenio Studita in *PLP*, nº 1431. Sulla lettera di Palamas, PS II, p. 281-282 (introduzione) e 315-324 (testo). Sulla lettera di Arsenio a Gregorio Arch. Chrysostomos Sabbatos, Ἀρσενίου τοῦ Στουδίτου ἐπιστολή, citato n. 103; per i versi di Arsenio ancora PS II, p. 163.

114. Notizia in *PLP*, nº 8040; per i testi ancora inediti: Hagion Oros, Mone Iberôn, 50, ff. 2-39v; 369, ff. 3v-58v; Istanbul, Patriarchike bibliotheke, Hagia Trias 64, ff. 1-38, 134-156.

115. Notizia in *PLP*, nº 2371. Il testo, conservato in Hagion Oros, Mone Iberôn, 369, f. 1v, è trascritto nel catalogo di Lambros (S. P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, II, Cambridge 1900, p. 98).

116. J. L. Boojamra, *Church Reform in the Late Byzantine Empire. A Study for the Patriarchate of Athanasius of Constantinople* (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 35), Thessaloniki 1982, p. 160-162; A.-M. Talbot, *Faith Healing*, p. 27-29.

117. A. Papadopoulos-Kerameus, Жития, 4, p. 6[25-26].

118. PS I, *Tr.* I, 2, 12, p. 404-405.

119. M. S. Patedakis, Athanasios I Patriarch of Constantinople Anti-Latin Views and Related Theological Writings, in A. Rigo e P. Ermilov (a cura di), *Byzantine Theologians. The Systematization of Their Own Doctrine and Their Perception of Foreign Doctrines* (Quaderni di *Νέα Ῥώμη* 3), Roma 2009, p. 125-142, in part. p. 137-140 con bibliografia completa sul manoscritto.

Kokkinos nel *Tomos* contro Procoro Kydones collega la canonizzazione di Palamas del 1368[120] proprio alla figura di Atanasio[121].

Va tuttavia sottolineato che il culto e l'interesse per la figura di Atanasio sono però attestati anche nel campo avversario. Tra il 1335 e il 1339, Irene-Eulogia Choumnaina rivolge per lettera una richiesta al suo secondo *pneumatikos* affinché le invii una copia dei di lui scritti in onore di Atanasio[122]. Vitalien Laurent identifica proprio Ignazio, autore delle succitate *akolouthiai*, dell'*hesperinos* e dell'*orthros* per Atanasio, con il direttore di Irene-Eulogia[123].

Anche Akindynos riconosce le qualità di Atanasio[124] e in un passaggio dei suoi *Antirrhetika* (*ca* 1342) ricorda la diffusione del culto del defunto patriarca non solo a Costantinopoli ma anche in tutta la Cristianità[125].

120. A. Rigo, La canonizzazione di Gregorio Palamas (1368) e alcune altre questioni, *RSBN* n.s. 30, 1993, p. 155-202.

121. Idem, Il Monte Athos e la controversia palamitica dal concilio del 1351 al Tomo sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos, in A. Rigo (a cura di), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche nel* XIV *secolo bizantino* (Orientalia Venetiana 16), Firenze 2004, p. 1-151, qui p. 127[766-778]: Τοῦτο δὲ σύνηθές ἐστι γινόμενον ἐν τοῖς ἁγίοις οὓς ὁ Θεὸς δοξάζει, οἷον γέγονε καὶ ἐπὶ τῷ ἁγίῳ Ἀθανασίῳ τῷ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ. Ἐπεὶ γὰρ ὁ Θεὸς ἐκείνον ἐδόξασε διὰ τῶν θαυμάτων, καὶ μήπω τῆς Ἐκκλησίας ἀναστηλωσάσης αὐτόν, ἑορτὴν ἐπετέλουν περιφανῆ οἱ τοῦ μοναστηρίου αὐτοῦ μοναχοί, καὶ τὴν ἱερὰν αὐτοῦ εἰκόνα ἔφερον ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ κατὰ τὴν κυριακὴν τῆς ὀρθοδοξίας καὶ ἐν ταῖς λοιπαῖς λιτανείαις διὰ μέσης πάσης τῆς πόλεως ἐπὶ χρόνοις πολλοῖς· ὕστερον δὲ τῆς ἱερᾶς συνόδου τοῦτο εἰπούσης, καὶ ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ ἑορτάζεται, καὶ ἐπὶ ἄλλοις δὲ πολλοῖς ὁμοίως γέγονεν ἁγίοις καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξίν, ὧν τά τίμια λείψανα κεῖνται ἐν πολλοῖς τῶν κατὰ τὴν βασιλίδα ταύτην τῶν πόλεων εὐαγῶν μοναστηρίων, καὶ ἑορτάζονται παρὰ τοῦ βουλομένου παντὸς μήπω τῆς Ἐκκλησίας εἰπούσης τοῦτο οὔκ ἔτι. Τοιοῦτον οὖν γέγονε καὶ νῦν ἐπὶ τοῦ ἱεροῦ Γρηγορίου.

122. *Ep.* I[28-29]: ἵνα μὴ ὑστερήσῃς με τὸ ὑπὲρ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου κυροῦ Ἀθανασίου σύγγραμμα τῆς ἁγιωσύνης σου; *Ep.* II[18-23]; *Ep.* III[22-28]; per le lettere di Irene-Eulogia si veda A. Constantinides Hero, *A Woman's Quest*.

123. V. Laurent, La direction spirituelle à Byzance. La correspondance d'Irène-Eulogie Choumnaina Paléologine avec son second directeur, *REB* 14, 1956, p. 48-86, qui p. 62-68; A. C. Hero, Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople, *BF* 9, 1985, p. 119-157, qui p. 139-140. Assai diversa la posizione di Nadal Cañellas che ritiene Akindynos il secondo *pneumatikos* di Irene, quindi autore di una *Vita* di Atanasio, perché, a detta dello studioso, Gregorio fu tonsurato proprio nel monastero di Xerolophos; J. Nadal Cañellas, *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*. II, *Commentaire historique* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 51/2), Leuven 2006, p. 28-83.

124. Gregorius Acindynus, *Refutationes duae*, IV, 51[1-2]: Μετὰ δὲ τοῦτον Ἀθανάσιος ὁ πάνυ πατριαρχεύσας καὶ διὰ πάντων ἀνὴρ ἀναφανεὶς γεννάδας.

125. München, BSB, Cod. graec. 223, f. 356[v] (parzialmente citato da A.-M. Talbot, *Faith Healing*, p. 20-21 n. 36): ὅσους νῦν ἔχει τῶν ἑαυτῶν λειψάνων προσκυνητάς· εἰσὶ δὲ οὗτοι πᾶσα σχεδὸν ἡ πόλις, μᾶλλον δὲ πᾶσαι πόλεις Χριστιανῶν. Τούτων ἂν εἶχεν, οἶμαι, μεθ' ἑαυτοῦ τοὺς πλείους, ὅτι μὴ δ' εἶχεν ἄτοπον οὐδὲν ἡ τοῦ ῥήματος ὁμολογία τῆς διανοίας αὐτῷ, ἀλλ' οὐκ εἶχε τὴν ἐπὶ καινῇ δόξῃ μανίαν τοῦ Παλαμᾶ. Nadal Cañellas (J. Nadal Cañellas,

È quasi superfluo ricordare che Kalothetos interviene attivamente a questa promozione del culto di Atanasio con la stesura della *Vita* del santo, composta, secondo Tsames, verso la fine degli anni ’40. Proprio in un passo del testo leggiamo una notizia che potrebbe essere utile alla nostra ricostruzione. Giuseppe infatti avverte che eviterà di elencare i prodigi compiuti dal defunto patriarca perché già contenuti in un altro encomio, opera di un uomo santo e sapiente, del quale non fa nome (Ἐπειδὴ πρὸ ἡμῶν μικρά τινα τῶν τοῦ μεγάλου θαυμάτων κάλλιστα διεξειργάσθησαν ἱερῷ τινι καὶ σοφῷ ἀνδρὶ καὶ ὡς οὐκ ἂν αὐτὸς διέθηκα, δεῖν ἔκρινα σιωπῇ ταῦτα παρελθεῖν καὶ πρὸς τὸ τοῦ λόγου βλέψαι πέρας)[126]. È evidente che qui egli faccia riferimento all’ultima opera in ordine cronologico composta da Teoctisto Studita ossia l’*Oratio de translatione*, che quindi ammette di conoscere direttamente. Alice-Mary Talbot, editrice del testo di Teoctisto, assegna la composizione agli anni ’30, legandola all’episodio della traslazione delle spoglie del santo, celebrata il 23 agosto[127]. Quest’opera si caratterizza per essere nettamente divisa in due parti: una prima (§ 1-25), di tono squisitamente retorico, nella quale Teoctisto si dilunga in citazioni dai classici e allusioni bibliche, dichiarazioni di inadeguatezza di fronte all’impegno e invocazioni agli spiriti di Platone e Aristotele e una seconda dedicata alla rassegna di trentanove casi di guarigione (§ 26-70). La conoscenza e l’abuso delle citazioni classiche e la retorica ridondante sono una cifra dell’autore che si ritrova anche nella sua *Vita*[128]. Questo dato ci pare corrispondente alle osservazioni e gli elogi pronunciati da Kalothetos. Giuseppe nella lettera sembra fare allusione ad altre opere composte in precedenza dal suo corrispondente, tacciate dal medesimo di scarsa chiarezza o incisività[129]. Se la *Vita* e la *Laudatio* di Teoctisto sono

Gregorio Akíndinos, p. 191, 195 e n 41, 227-228) sostiene che in occasione della sua professione monastica, Akindynos, che all’epoca risiedeva secondo lo studioso a Xerolophos, compose anche un *Discorso in difesa dell’illustre e divino Atanasio*. A suo dire sarebbero prove di questo testo andato perduto un passo delle *Refutationes* (GREGORIUS ACINDYNUS, *Refutationes duae*, IV, 51$^{8-49}$) e una lettera contenuta nell’epistolario di Irene-Eulogia Paleologina (A. CONSTANTINIDES HERO, *A Woman’s Quest*, *Ep*. 4, p. 32$^{3-9}$). L’editrice delle lettere della *basilissa* non dà alcuna indicazione sul fatto che il destinatario possa essere Akindynos, al contrario in maniera assai più convincente collega la lettera alle precedenti indirizzate a Ignazio, secondo padre spirituale di Irene. Il silenzio della tradizione manoscritta circa un *logos* per Atanasio di Akindynos ci pare un’ulteriore prova per scartare l’ipotesi che il monaco abbia composto un’opera per il patriarca.

126. D. G. TSAMES, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, *VAth.*, p. 501$^{1572-1575}$.

127. A.-M. TALBOT, *Faith Healing*, p. 24. Altra festa per Atanasio cade il 23 ottobre, ricorrenza del giorno della morte.

128. Sullo stile di Teoctisto si vedano: H. DELEHAYE, La Vie d’Athanase, p. 42-44, e A.-M. TALBOT, *Faith Healing*, p. 33-36.

129. *Ep*. IV$^{23-25}$: ἤλεγξας ἐκεῖνα σκιαγραφίαν τινα, ἅττα σοι πρὸ τοῦ πεποίηνται πρὸς τὸν νυνὶ παρόντα λόγον; IV$^{33-38}$: Τὸ δ’ οὕτω μὲν καταψῆσαι τὰ τῆς νεότητος καὶ κατεργάσασθαι

già prove sufficienti di un'attività encomiastica precedente, non possiamo dimenticare che lo stesso Studita nel prologo della sua *Vita* afferma di aver composto altre opere di carattere encomiastico e agiografico[130]. Ancora un'ultima considerazione circa il probabile destinatario. Kalothetos lo dipinge come un uomo in età avanzata[131]. Non conosciamo la data di morte di Teoctisto, ma sappiamo per notizie interne alla sua opera che conobbe personalmente il patriarca Atanasio e, probabilmente coetaneo di Palamas, verso la fine degli anni '30-inizio anni '40, doveva essere ormai anziano[132].

Ciò ci conduce direttamente al secondo enigma posto dalla lettera, relativo alla datazione. Dobbiamo innanzitutto postulare che la lettera sia stata composta tempo dopo l'incontro al quale fa riferimento Kalothetos e al quale si dice abbiano partecipato il μαγιστρίδιος Davide, i due Aiaci e il cosiddetto zio (πάτρως). Se la nostra identificazione del destinatario con Teoctisto lo Studita è verosimile, è altresì probabile che l'incontro si sia svolto in un luogo legato al culto di Atanasio, dove è conservata una copia del testo. È naturale così pensare al monastero di Xerolophos, lì dove Atanasio trascorse gli ultimi anni della sua vita e dove è sicuro il suo culto[133]. A questa ipotesi concorre *a latere* il fatto che il testo dell'*Oratio de translatione* sia conservato dal solo Istanbul, Patriarchike Bibliotheke, Hagia Trias 64, risalente al XIV secolo e probabilmente di proprietà del suddetto monastero[134].

ἄωρα, οὕτω δὲ προησκῆσθαι καὶ προπαρεσκευάσθαι πρὸς πάντα δρόμον λόγου, πρὸς μελέτας, πρὸς λόγους, ἐγκώμια καὶ ὅσ' ἄλλα, καὶ μετὰ τούτων ἁπάντων ἀπαντῆσαι τῷ γήρᾳ, εἶτ' ἐν ἐπιλόγοις τοῦ βίου τουτονὶ τὸν λόγον, ὥσπερ ἐπίλογον τῶν ἑαυτοῦ λόγων ἐπιχειρῆσαι ἀναθεῖναι τῷ μεγάλῳ.

130. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Жития, 1, p. 1[1-10]: Ἐμοὶ δὲ λίαν ἐτιμήθησαν οἱ τοῦ θεοῦ φίλοι καὶ λίαν εἰλικρινῶς ἠγαπήθησαν. Τούτων ἐνίους μὲν ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς ὡς ἐνὸν κατεστέψαμεν, ἐνίους δὲ καὶ λόγοις ἐγκωμίων κατεκοσμήσαμεν· τινῶν δὲ καὶ βίους συνεγραψάμεθα, οὐχ ὡς ἐκείνοις πρέπον συντεθειμένους, οὐδ' ἔχοντάς τι κομψὸν καὶ τῆς ἐκείνων ἀνθάμιλλον ἀρετῆς, συντεθειμένους δ' οὖν ὅμως οὐ πρὸς τέρψιν καὶ ἀκοῆς ἡδονήν, ἀλλὰ πρὸς τὴν τῶν ἐντυγχανόντων ὠφέλειαν φιλαλήθως εὖ μάλα δὴ καὶ ἁπλοϊκῶς, ὡς μὴ δυναμένων κεράσαι πραγμάτων ἀληθείᾳ λόγων εὐγένειαν, ἐπεὶ καὶ τῶν ἁλιέων ἡμεῖς μαθηταὶ μᾶλλον ἢ Δημοσθένους καὶ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος.

131. *Ep.* IV[21-22]: οὕτω καὶ μετὰ τοιαύτης τῆς ἀγωγῆς καὶ πρὸς δυσμὰς ἥκοντα τοῦ βίου ἐπιβαλεῖν τοῖς λόγοις; IV[35-37]: πρὸς μελέτας, πρὸς λόγους, ἐγκώμια καὶ ὅσ' ἄλλα, καὶ μετὰ τούτων ἁπάντων ἀπαντῆσαι τῷ γήρᾳ, εἶτ' ἐν ἐπιλόγοις τοῦ βίου τουτονὶ τὸν λόγον.

132. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Жития, 3[6], p. 4; R. FUSCO, *L'encomio di Teoctisto*, II[17-19] e VII[1-2].

133. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*. I, *Le Siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique*. 3, *Les églises et les monastères*, Paris 1969[2], p. 10-11. Ancora ricordiamo le parole di Kokkinos contenute nel *Tomos* contro Procoro: Ἐπεὶ γὰρ ὁ Θεὸς ἐκεῖνον ἐδόξασε διὰ τῶν θαυμάτων, καὶ μήπω τῆς Ἐκκλησίας ἀναστηλωσάσης αὐτόν, ἑορτὴν ἐπετέλουν περιφανῆ οἱ τοῦ μοναστηρίου αὐτοῦ μοναχοί.

134. A.-M. TALBOT, *Faith Healing*, p. 38-42, lì dove si ipotizza anche la provenienza – ancora da verificare – del manoscritto.

Proprio a Xerolophos si svolse un episodio, talvolta considerato secondario della controversia palamitica. Nel luglio 1341 qui si riunirono un gruppo di palamiti guidati dallo stesso Palamas per discutere, all'indomani della condanna di Barlaam (10 giugno 1341) con Gregorio Akindynos, allo scopo di condurre quest'ultimo a più miti consigli[135]. La fonte più precisa per ricostruire i fatti è lo stesso Kalothetos che ovviamente partecipò all'abboccamento. Egli ricorda come il tentativo di convincimento di Akindynos impegnò i fedelissimi di Palamas per circa quattro mesi[136]. Momento centrale di questa discussione fu appunto l'incontro a Xerolophos. Qui sempre Kalothetos ci informa che si riunirono otto compagni di fronte a sedici confratelli del monastero, fu convocato anche Akindynos, che si presentò. La discussione alla presenza di uomini saggi ed eruditi si articolò in una serie di discorsi, arringhe, dimostrazioni, obiezioni, che condussero Akindynos a firmare un biglietto (γραμμάτιον) nel quale rinunciava alle sue accuse a Palamas, alla luce della concordia delle testimonianze dei padri[137]. L'attendibilità della notizia è sicura. Dell'incontro e del convincimento di Akindynos parlano sia Davide Disypatos[138] sia Filoteo Kokkinos nell'*Encomium* a Palamas[139]. Possediamo inoltre il testo del biglietto sottoscritto in

135. Sull'incontro di Xerolophos: GREGORIUS ACINDYNUS, *Epistulae*, p. XVII-XVIII; A.-M. TALBOT, *Faith Healing*, p. 28; GREGORIUS ACINDYNUS, *Refutationes duae*, p. XXIII-XXIV.

136. D. G. TSAMES, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, *Logos* VI, p. 240[134-137]: Καὶ τοῦτο οὐκ ἐφάπαξ, ἀλλὰ καὶ πλειστάκις σύνδυο καὶ σύντρεις καὶ κατὰ πλείους ἤδη τῆς ἡμέρας παραλαβόντες ἦμεν αὐτῷ· ὁ δ' ἀτεχνῶς ἀδάμας καὶ σίδηρος ἦν ἀκατέργαστος καὶ τοῦθ' οὕτως ἐγίνετο ἄχρι τεττάρων μηνῶν.

137. D. G. TSAMES, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, *Logos* VI, p. 240-241[144-156] [il discorso è datato all'autunno 1342-inverno 1342-1343 come sostenuto *ivi*, p. 57]: Συνεληλυθότων γοῦν ἀδελφῶν εἰς τὸ εὐαγὲς φροντιστήριον ὀκτὼ πρὸ τοῖς ἑκκαίδεκα τοῦ ἐν ἁγίοις ἡμῶν Ἀθανασίου, τοῦ καὶ τὸν θρόνον τοῦ πατριάρχου ταυτησὶ τῆς βασιλίδος κοσμήσαντος, πάντων εὐλαβείᾳ καὶ ἀρετῇ κεκοσμημένων καὶ πολυπειρίᾳ τῆς θείας γραφῆς, οἱ πλείους δὲ τούτων καὶ λόγιοι καὶ σοφοὶ - ἀπίτω φθόνος – προσεκλήθη κἀκεῖνος. Παρεγένετο. Ἐκινοῦντο λόγοι, λογομαχίαι, ἔρεις, ἀπορίαι, λύσεις, ἐνστάσεις ἀντιπαραστάσεις. Ἐπεὶ δὲ πάντοθεν ἐξηλέγχετο κακῶς φρονῶν, ἔκ τε τῆς ἱερᾶς γραφῆς καὶ τῶν φυσικῶν ἐννοιῶν, πρὸς τούτοις καὶ αἱ ἀπορίαι αὐτοῦ διαλύοντο, τέλος πεισθεὶς σύμφωνος ἡμῖν τε καὶ τοῖς ὑφ' ἡμῶν λεγομένοις γίνεται. Ἀσφαλιζόμενος δὲ τὴν συμφωνίαν καὶ οἱονεὶ ἐνέχυρα πιστὰ διδοὺς εἰς τὸ ἑξῆς, καὶ γραμματίῳ ταύτην ἐγχαράττει καὶ ὑπογραφικῶς ἀσφαλίζεται. Ricordiamo che il discorso è datato all'autunno 1342-inverno 1342-1343; D. G. TSAMES, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, p. 57.

138. R. BROWNING, David Disypatos' Poem on Akindynos, *Byz.* 25-27, 1955-1957, p. 713-745, qui p. 727, v. 150-151: τὰς αὐτοχείρους ἐγγράφους συμφωνίας, / ἃς Δευτέρα τις ἠθέτησεν ἡμέρα.

139. D. G. TSAMES, *Φιλοθέου*, 64, p. 497: Ὁ δ' ἐπεὶ μηδοτιοῦν ἀντιλέγειν ἢ λέγειν εἶχεν ὑποκρίνεται καὶ αὖθις τὴν ὁμολογίαν τῆς ἀληθείας, ἅμα καὶ γράμμασι τῆς ἰδίας χειρὸς καὶ ὑπογραφαῖς ἀσφαλισάμενος δῆθεν τοὺς ἑαυτοῦ λόγους καὶ τὴν διὰ πάντων πρὸς τοὺς ἁγίους κοινωνίαν ἅμα συμφωνίαν τοῖς τοῦ σοφοῦ Γρηγορίου προσμαρτυρήσας καὶ λόγοις καὶ γράμμασιν, ἃ καὶ εἰς δεῦρο μένει παρόντα καὶ τὴν ἐκείνου δυσσέβειαν ἐξελέγχοντα καὶ τὸ

quella occasione, edito da Meyendorff[140]. La tregua tuttavia ha breve durata. Kalothetos – interessante parallelo con la nostra lettera – si lamenta del fatto che quanto Akindynos aveva assicurato il giorno prima non era più valido dopo[141]; anche Palamas rimprovera la mutevolezza di Akindynos, paragonandolo nella lettera a Ignazio a un novello Proteo o a un camaleonte[142]. Non possiamo così escludere che il "filosofo rustico" (τὸν χωρικὸν φημι φιλόσοφον) sia proprio Akindynos, momentaneamente acquietato, ma pronto a risvegliare la contesa. Questo sprezzante epiteto non suscita particolari difficoltà: sia Palamas sia Kalothetos menzionano con una certa elitaria presunzione le umili origini di Akindynos, nato a Prilep[143]. Di conseguenza la dicitura "Lapithes locrese" (τις λοκρὸς Λαπίθης), che ha probabilmente ingannato Meyendorff e che in realtà è un *calembour* mitologico, potrebbe riferirsi a un concittadino o un seguace di Barlaam, vescovo di Gerace appunto nella Locride calabrese.

Se questa ipotesi è affidabile, possiamo tentare di identificare anche gli altri personaggi con alcuni membri della cerchia di Palamas. Kalothetos, come abbiamo visto, conta otto compagni durante l'incontro a Xerolophos.

ψεῦδος. Ἐπεὶ δὲ μετὰ μικρὸν τὴν ὑποκρίσιν καὶ τὴν σκηνὴν ἀπορρίψας καὶ ταυτησὶ τῆς ὁμολογίας καὶ τῶν γραμμάτων ἔξαρνος γεγονώς, ἅμα τοῖς ὁμόφροσι περιῄει τὴν πόλιν θορυβῶν ἐπὶ τοῖς προτέροις καὶ αὖθις καὶ τῷ ψεύδει παρασύρων τοὺς ἀστηρίκτους – ὁ γὰρ αἰθίοψ οὐκ ἐλευκαίνετο καὶ ὁ καρκῖνος ὀρθῶς βαδίζειν οὐκ ἐδιδάσκετο – σύνοδος συγκροτεῖται.

140. J. MEYENDORFF, Le Tome synodal de 1347, *ZRVI* 8, 1963, p. 209-227 (= IDEM, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems* [Collected Studies Series], London 1974, nº VII), in part. p. 227, note a l. 93-97: Τὸ τοῦ Ἀκινδύνου οἰκειόχειρον γράμμα. Ἐπεὶ συνεληλύθαμεν καὶ συνεζητήσαμεν περὶ τῆς διαφορᾶς ἧς εἴχομεν πρὸς ἀλλήλους, ἐφάνη δὲ χάριτι Χριστοῦ ὅτι οἱ πατέρες πρὸς οὓς εἶχον τὴν διαφωνίαν ἐν οἷς λέγουσι καὶ γράφουσι σύμφωνοί εἰσιν ἀλλήλοις καὶ τοῖς ἁγίοις, κἀγὼ συμφωνήσας αὐτοῖς κατὰ πάντα τὴν παροῦσαν συμφωνίαν εἰς ἀσφάλειαν οἰκειοχείρως ἔγραψα. Γρηγόριος ὁ Ἀκίνδυνος.

141. D. G. TSAMES, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*, *Logos* VI, p. 241[171-173]: ἐξηρεύξατο καὶ αὐτὸς τὴν πονηρὰν ἐκείνην καὶ παράνομον ἐρυγήν, εἰπὼν ὡς τὰ χθές μοι κυρωθέντα ἐγγράφως ἄκυρα νῦν ἔχω καὶ ἀπόστοργα τῆς ἐμῆς διανοίας καὶ γνώμης. Anche *ivi*, *Epistula ad Gregorium Stabolagkaditam*, *Ep.* II, p. 372[100-101]: Ἀλλ' οὕτως ἔχων ἀσεβείας ὁ πρὸ μικροῦ τῆς ἐκκλησίας ἐκκήρυκτος ἐγγράφως γενόμενος, εἰ μὴ μετάμελον σχοίη φρονήματος.

142. PS II, *Ἀναίρεσις γράμματος Ἰγνατίου*, p. 663[17-24]: Καὶ πάλιν ὁμήγυρις ἱερὰ τῆς προτέρας ἐκείνης κατ' οὐδὲν μείων, μόνου τοῦ βασιλέως αὐτῆς ἀπόντος, ὃς καὶ τῶν ἀνθρώπων ἀπῆν, καὶ πάλιν ἀνάρρησις περιφανεστάτη τῆς τοῦ Παλαμᾶ καὶ τῶν αὐτῷ συνᾳδόντων ἀσφαλοῦς εὐσεβείας τοῦ πρὸς αὐτοὺς ἀντιλέγοντος Πρωτέως νέου φανέντος, ἢ χαμαιλέοντος ἄλλου, πολλὰς ἐναλλάττοντος δόξας, ὥσπερ ἐκεῖνοι μορφάς, ἔστι δ' ὅτε καὶ τὰς ἀντικειμένας ἀλλήλαις ἐπιδεικνύντος.

143. Sulla questione GREGORIUS ACINDYNUS, *Epistulae*, p. IX-X e n. 1-3; GREGORIUS ACINDYNUS, *Refutationes duae*, p. XIII-XIV e J. NADAL CAÑELLAS, Gregorio Akíndinos, ¿esclavo o bizantino?, *RSBN* 27, 1990, p. 259-265. Da non dimenticare che lo stesso Akindynos, nei *Giambi*, dice delle sue origini: εἰ γὰρ ἡμεῖς ἐκ γένους κτηνοτρόφου καὶ χωρικῶς ἔχοντος κτηνοτρόφου, *PG* 150, 859[A]; testo segnalato da GREGORIUS ACINDYNUS, *Epistulae*, p. IX n. 4.

Qui, oltre a lui, è citato il μαγιστρίδιος Davide. La mente non può che correre a Davide Disypatos, anche se non è chiaro il motivo dell'epiteto anche a causa dell'eccezionalità del termine. Forse che Kalothetos intende alludere al rapporto privilegiato tra Disypatos e Teoctisto? La menzione della coppia dei due Aiace, nonostante la mitologia escluda qualsiasi rapporto di parentela, non può allora che cadere sui due fratelli Doroteo e Marco Blates[144], fedelissimi dioscuri di Palamas. Infine, se questa lettura "allegorica" e mitizzante dell'identità dei partecipanti è corretta, lo zio (πάτρως), sulla base delle qualità e del carisma che gli sono attribuite, non può che essere lo stesso Gregorio Palamas.

Ci sembra a questo punto necessario fare una puntualizzazione. Non riteniamo che la lettura e il giudizio sull'opera di Teoctisto si siano svolti durante l'incontro con Akindynos. In quell'occasione non ci sarebbe stato interesse e tempo per divagazioni agiografiche. L'episodio di Akindynos testimonia a nostro giudizio la sicura frequentazione del monastero di Atanasio in quelle settimane e dunque possiamo immaginare che la lettera a Teoctisto sia stata scritta qualche giorno dopo quei fatti, all'indomani di un incontro ristretto, dopo la seduta sinodale dell'agosto 1341, forse in occasione della ricorrenza per la traslazione delle spoglie di Atanasio (23 agosto).

Rimane un'ultima questione. Kalothetos, al momento di chiedere al suo corrispondente un altro discorso che sia "fratello" del primo, è sicuro che "il padre teologo" non si adirerà[145]. Kalothetos è lieto di possedere un discorso al figlio del figlio e vorrebbe un discorso allo zio. Questo passaggio ci pare assai criptico e volutamente retorico. Potremmo sciogliere l'enigma in questo modo. Kalothetos ritiene l'*Oratio de translatione* come una derivazione o una filiazione dalla *Vita*, dunque come un discorso-nipote e chiede quindi a Teoctisto, disponibile come abbiamo visto a riconsiderare la sua opera, di produrre una nuova *Vita* che sia fratello del precedente discorso e zio dell'*Oratio*. Di ciò il "padre teologo" ossia Atanasio stesso non si lamenterà. Come sappiamo Teoctisto non seguirà l'invito dell'amico. Sarà Kalothetos stesso a comporre una nuova *Vita* di Atanasio.

144. Notizia rispettivamente in *PLP*, nº 2818 e 2819.

145. *Ep.* IV[109-113]: Ἀλλὰ μὴ φθονήσῃς αὐτὸς σαυτὸν ἐξενεγκεῖν ἀδελφὸν τῷ προτέρῳ, ἢ εἰ μὴ πατέρα εἰπεῖν. Οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ θεόλογος νεμεσήσει σοι, παραχωρῶν τῷ πάτρῳ αὐτοῦ τὰ πρεσβεῖα. Ἔχομεν, ὦ πάτερ, τὸν εἰς τὸν υἱωνὸν τοῦ μεγάλου πατρὸς ἐκείνου, δὸς ἡμῖν καὶ τὸν εἰς τὸν πάτρων λόγον.

Lista delle abbreviazioni

A. Constantinides Hero, *A Woman's Quest*: A. Constantinides Hero, *A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologin*a (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 11), Brookline, MA 1986.

H. Delehaye, La Vie d'Athanase: H. Delehaye, La Vie d'Athanase patriarche de Constantinople (1289-1293, 1304-1310), *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 17, 1897, p. 39-75 (= Idem, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine* [Subsidia Hagiographica 42], Bruxelles 1966, p. 125-149).

R. Fusco, L'encomio di Teoctisto: R. Fusco, L'encomio di Teoctisto Studita per Atanasio I di Constantinopoli (*BHG* 194 a-b), *RSBN* n.s. 34, 1997, p. 83-153.

A. Fyrigos, *Dalla controversia*: A. Fyrigos, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)* (Medioevo 11), Roma 2005.

Gregorius Acindynus, *Epistulae*: *Gregorii Acindyni Epistulae*, ed. A. Constantinides Hero (CFHB 21), Washington, DC 1983.

Gregorius Acindynus, *Refutationes duae*: *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*, ed. J. Nadal Cañellas (CCSG 31), Turnhout-Leuven 1995.

G. Mercati, *Notizie*: G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo xiv* (Studi e testi 56), Città del Vaticano 1931.

J. Meyendorff, *Introduction*: J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia 3), Paris 1959.

J. Nadal Cañellas, Gregorio Akíndinos: J. Nadal Cañellas, Gregorio Akíndinos, in C. G. Conticello et V. Conticello (dir.), *La théologie byzantine et sa tradition*. II, *xiiie-xixe s.*, Turnhout 2002, p. 189-314.

A. Papadopoulos-Kerameus, Жития: A. Papadopoulos-Kerameus, Жития двух вселенских патриархов xiv в., Свв. Афанасия I и Исидора I, *Записки историко-филологическаго Факультета императорскаго С.-Петербургскаго Университета* 76, 1905, p. 1-51.

PRK II: *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*. II, *Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337-1350* (CFHB 19.2), hrsg. H. Hunger, O. Kresten, E. Kislinger und C. Cupane, Wien 1995.

PS: P. K. Chrestou, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, I-V, Thessaloniki 1962-1992.

A. Rigo, Autografi: A. Rigo, Autografi, manoscritti e nuove opere di Giuseppe Kalothetos, *Revue d'Histoire des Textes* 12, 2017, p. 107-139.

A.-M. Talbot, *Faith Healing*: A.-M. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite* (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 8), Brookline, MA 1983.

D. G. Tsames, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου*: D. G. Tsames, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου συγγράμματα* (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ συγγραφεῖς 1), Thessaloniki 1980.

D. G. Tsames, *Φιλοθέου*: D. G. Tsames, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἁγιολογικὰ ἔργα*. Α′, *Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι* (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ συγγραφεῖς 4), Thessaloniki 1985.

Edizione e traduzione delle Lettere

Lettera I

Proprio con ciò con cui tu, uomo di sapienza, rivolgi a noi accuse, tu stesso ti scontri, e con ciò con cui ci colpisci finisci per colpire te stesso; e quando scagli contro di noi i dardi, ti schieri a battaglia contro te stesso e contro chi corre pericolo piuttosto che contro di noi e contro la nostra fazione. Calcola bene la tua posizione. Per questo motivo anche quando ci accusi di empietà e ci definisci stupidi, rimaniamo impassibili ben sapendo che le accuse, delle quali sembri servirti contro di noi, per rovesciamento della verità, che è giudice, ti si ritorceranno contro. E voglia il cielo di non essere fra quella discendenza. Se infatti colui che compie empietà contro Dio e i divini dogmi è senza appello soggetto al fuoco eterno, bada verso quale precipizio conduci te stesso, quando prendi le parti di colui che compie empietà e sostiene posizioni contrarie ai divini dogmi dei Padri: se difatti quello è soggetto a tale giustizia, vinto da ciascuno e da tutti insieme screditato, non so come tu possa sfuggire il disprezzo divino, quando prendi le parti di colui che distoglie lo sguardo da Dio. E tu anche fosti travolto dalle menzogne contenute nei suoi discorsi al pari di uno dei più sprovveduti, con convinzione ti ponesti al suo fianco e senza criterio assegnasti a lui la palma della vittoria, senza curarti né di ciò che è giusto né di ciò che è vero. Ma, come dopo un lungo travaglio fatto di ingiurie e calunnie sul nostro conto, così convintamente giungesti fino a comporre discorsi: hai compiuto una cosa indegna di te – direbbe qualcuno – e della fatica di comporre discorsi e della stessa filosofia che tieni in gran conto, stabilendo con faciloneria discorsi, regole e metodi apodittici e analitici, che non condannano nessuno in contumacia. Difatti in che cosa il sapiente sarà diverso da chi non è come lui, se poi entrambi si imbattono in questi? In effetti tutti subito sarebbero disposti a perdonare la rozzezza all'ignorante, perché è sconsiderato e in maniera sconsiderata vacilla, ma non facilmente a chi è istruito e sapiente, il quale anzi deve essere un riferimento per gli altri. Ma se noi dessimo l'impressione di delirare, sragionare e agire da iniqui riguardo ai dogmi da tempo immutabili di uomini teofori, saremmo senza appello abietti ed esiliati dal destino scelto in Cristo. Se al contrario siamo perfetti nel rispetto delle parole divine e in tal modo pensiamo che quanti ci hanno preceduti si presentano a noi come testimoni oculari del Verbo e maestri e convinciamo gli altri a pensare in tal modo, come in effetti già pensano, tu invece giungesti alla posizione opposta rispetto a loro, attaccandoci senza criterio con un'accusa di empietà, facendoti quasi portavoce di

Lettera I

[f. 284ʳ] Οἷς ἡμῖν ἐγκαλεῖς, σοφώτατε, τούτοις αὐτοῖς περιπίπτεις αὐτὸς καὶ οἷς ἡμᾶς βάλλεις, τούτοις σαυτὸν βάλλεις· καὶ ὅταν καθ' ἡμῶν τὰ βέλη πέμπῃς, κατὰ σαυτοῦ μᾶλλον καὶ τοῦ κινδυνεύσαντος, ἢ καθ' ἡμῶν καὶ ἧ χοροῦ τάττεις ἡμᾶς. Σαυτὸν εὖ ἴσθι τάττων. Διὰ τοῦτο καὶ ὅτε ἀσεβείας ἡμᾶς γράφῃς καὶ λήρους ἀποκαλεῖς, ἀπαθεῖς διαμένομεν εὖ εἰδότες ὅτι ὅσα καθ' ἡμῶν φαίνῃ χρώμενα, ταῦτ' ἐκ περιτροπῆς τῆς ἀληθείας δικαζούσης ἐπανήξει σοι. Καὶ εἴη μὴ μετὰ τοῦ γιγνομένου τόκου. Εἰ γὰρ ὁ πρὸς θεὸν καὶ τὰ θεῖα δόγματ' ἀνομῶν, πάσαις ψήφοις ἐνέχεται τῷ αἰωνίῳ πυρί, ὅρα σαυτὸν ὅποι κρημνοῦ κατάγεις συνηγορῶν τῷ ἀνομοῦντι καὶ ἀντεστραμμένα φρονοῦντι τοῖς θείοις τῶν πατέρων δόγμασιν· εἰ γὰρ ἐκεῖνος ἐκ παντὸς ἐνέχεται τῇ τοιαύτῃ δίκῃ πᾶσιν ἡττημένος καὶ τοῖς ὅλοις ᾐσχυμένος, οὐκ οἶδα πῶς ἂν αὐτὸς ἐκφύγοις τὴν θείαν ἀγανάκτησιν τῷ τραχηλιάσαντι κατὰ θεοῦ συνηγορῶν. Ὃς καὶ συναπήχθης ταῖς ἐκείνου τῶν λόγων ἀπάταις, ὥς τις τῶν μάλα ῥᾳδίων καὶ πάσαις ψήφοις ἐκείνῳ προσέθου καὶ τὴν νικῶσαν ἐκείνῳ ἀκριτὶ ἔνειμας, μήτε τοῦ δικαίου μήτε τοῦ ἀληθοῦς φροντίσας. Ἀλλ' ὥσπερ ὠδίνων ἐκ μακροῦ τὰς καθ' ἡμῶν ὕβρεις καὶ βλασφημίας, οὕτως ἐπίτηδες ἐπὶ τοὺς λόγους ἦλθες· ἀνάξιον σοῦ, ὡς ἂν εἴποι τις, καὶ τῆς εἰς λόγους φιλοπονίας καὶ φιλοσοφίας αὐτῆς, ἣν τοῦ παντὸς ἄγεις, πεποίηκας, παρὰ φαῦλον τιθέμενος λόγους, νόμους, ἀποδεικτικὰς μεθόδους καὶ ἀναλυτικάς, οἳ οὐδενὸς ἐρήμην καταψηφίζονται. Τί γὰρ ὁ σοφὸς τοῦ μὴ τοιούτου διοίσει, εἴ γε τοῖς αὐτοῖς ἄμφω περιπίπτοιεν; Τῷ μὲν γὰρ ἀπαιδεύτῳ τάχ' ἂν πάντες συγγνοῖεν τῆς ἀγροικίας, ἀλογίστῳ τε ὄντι καὶ ἀλογίστως παραφερομένῳ, τῷ δὲ πεπαιδευμένῳ καὶ σοφῷ οὐ ῥᾳδίως, ὃς καὶ τοῖς ἄλλοις γνώμων εἶναι ὀφείλει. Ἀλλ' εἰ μὲν ἡμεῖς φαινοίμεθα παραπαίοντες καὶ παραληροῦντες καὶ ἀνομοῦντες ἐπὶ τοῖς πόρρωθεν ἀκινήτοις δόγμασι τῶν θεοφορήτων ἀνδρῶν, εἴημεν ἂν πάσαις ψήφοις ἔκπτωτοι καὶ ἀπερριμμένοι τῆς ἐν Χριστῷ ἐπιλέκτου μοίρας. Εἰ δ' ἠκριβωμένοι ἐν τοῖς θείοις λόγοις καὶ οὕτω φρονοῦμεν ὡς οἱ ἄνωθεν παραδεδώκασιν ἡμῖν αὐτόπται τοῦ λόγου καὶ [f. 284ᵛ] διδάσκαλοι καὶ τοὺς ἄλλους ἀναπείθομεν οὕτω φρονεῖν, ὥσπερ δῆτα καὶ φρονοῦσι, σὺ δὲ τὴν ἐναντίαν τούτοις ἦλθες, ἀκρίτως ἡμῖν ἔγκλημα ἀσεβείας προστρίψας, γλῶττα μονονοὺ τοῦ κατὰ θεοῦ τραχηλιάσαντος γενόμενος, τὸ ἑξῆς ἀκούοι ἂν θεός, ἀκούοις δ' ἂν καὶ σὺ κἂν ἡμεῖς δύσφημον σιωπῶμεν. Ἀλλ' εἰπὲ πρὸς θεοῦ ποίοις τῶν ῥητορικῶν νόμοις ἢ τῶν φιλοσόφων ἢ βαρβάροις ἢ ἡμετέροις οὕτως ἐντετύχηκας νομοθετοῦσιν, ὥστε τοῖς μὲν κατηγόροις ἀνεῖσθαι τὰ ὦτα, τοῖς δ' ἀπολογουμένοις μὴ δὲ πάροδον διδόναι ὅτι μετὰ τοὺς κατηγόρους ἐπὶ τὸ δικαστήριον ἀπήν-

colui che distoglie lo sguardo da Dio. Ciò che ne consegue lo avvertirebbe Dio, e l'avvertiresti tu pure, anche se noi rimaniamo in silenzio. Ma di' dinanzi a Dio in quali leggi di retori o di filosofi, nostre o di barbari ti sei imbattuto così da prestare ascolto agli accusatori, senza permettere ai difensori di presentarsi in tribunale dopo gli accusatori. Forse che anche Tersite qui potrebbe essere superiore a Odisseo, presentandosi per primo al banco del tribunale e attaccando un discorso per primo? O probabilmente vorresti porgere subito la cicuta al vecchio Socrate che non vuole presentarsi in tribunale, nemmeno dopo gli accusatori? Lascio da parte i nostri divini uomini i quali anzi erano condotti al banco degli imputati al cospetto degli assassini del Signore che temevano – credo – che essi dessero per umanità un qualche appiglio contro la loro legge. Accòstati invece insieme a me opportunamente anzi al gesto meraviglioso di Alessandro che si racconta prestasse ascolto con un orecchio all'accusatore, mentre si tappava l'altro con la mano in favore di colui che si difendeva, dando l'opportunità di replicare alle domande. Se poi ti trovassi faccia a faccia con quell'Aristide, detto il Giusto, saresti spinto, come uno degli ignoranti, a sottoscrivere ed esprimere un parere concorde ai suoi avversari oppure faresti il contrario? Ma di' che cos'è questa foga così irrefrenabile contro di noi e – come dire – meschina, che cos'è questo disprezzo e questa grettezza sia per i discorsi sia per le leggi sia per gli uomini santi? Lo zelo? Ma senza riconoscimento. La legge? E di certo non prescrive che sia punito nessuno senza processo. Il pregiudizio? Ma sarebbe devastante visto che non ha in sé nulla di sano. L'amicizia? E certo Socrate [ti] è caro, ma ancor più cara [sia per te] la verità. Non riesco a dire che cosa ti abbia mosso a una tale pioggia di insulti per noi e per la retta fede. Sappi bene che, se ci presti ascolto con discernimento, oh biasimerai assai te stesso per la sconsideratezza quanto poco per la verità che è stata manifestata. Potresti ottenere perdono per questo, dal momento che anche molti dei nostri furono travolti da colui che è in pericolo, corrompe, altera i nostri [convincimenti] e nasconde il proprio pensiero in ogni modo. Quindi una volta smascherata la trama, essi tornarono alla verità e lo ritengono da quel momento colpevole ed empio e con ogni evidenza un oppositore dei dogmi divini. Come è infatti possibile negare che vi si opponga chiaramente quando da un lato pone sullo stesso piano delle creature le energie ingenerate di Dio e dall'altro sostiene con forza l'essenza di Dio? L'empio si mette a cavillare sulla luce divina – sia quella percepita dai santi, ma anche quella che illuminò i discepoli sul monte –, giudicandola al pari di una creatura, proprio come il suo maestro Barlaam. Ma questo tema sia rimandato ad altra occasione. Bisognava certo che tu, in quanto sapiente, congetturassi la verità sulla base del silenzio dei nostri,

τησαν. Ἦπου καὶ Θερσίτης ἐνταῦθα πλέον σχοίη ἂν τοῦ Ὀδυσσέως πρῶτος ἀπαντῶν ἐπὶ τὸ δικαστικὸν βῆμα, καὶ πρῶτος δημηγορίας ἁπτόμενος; Ἢ τάχ᾽ ἂν καὶ τῷ γέροντι Σωκράτει ταχέως τὸ κώνειον ὤρεξας μὴ βουληθέντι ἀπαντῆσαι πρὸς τὸ δικαστήριον, ἢ μετὰ τοὺς κατηγόρους; Ἐῶ δὲ τοὺς ἡμετέρους καὶ θείους ἄνδρας, οἳ καὶ πρὸς δικαστήριον ἤγοντο πρὸς τῶν κυριοκτόνων δεδοικότων, οἶμαι, μή τινα λαβὴν δῶσιν ἀπ᾽ ἀνθρωπίας κατὰ τοῦ νόμου αὐτῶν. Ἐπῆλθε δέ μοι κατὰ καιρὸν καὶ τὸ τοῦ Ἀλεξάνδρου θαυμάσαι, ὃς λέγεται τῷ μὲν κατηγόρῳ τὸ μὲν τῶν ὤτων ὑποσχεῖν αὐτοῦ, τὸ δ᾽ ἕτερον παρακατέχειν τῇ χειρὶ τοῦ ἀπολογουμένου χάριν, καὶ τοῦτο φάναι λέγεται πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα. Εἰ δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ Ἀριστείδου ἐτύγχανες ὢν τοῦ καὶ δικαίου ὠνομασθέντος, πότερον συναπήχθης καὶ αὐτὸς καθυπογράψαι καὶ συμψηφίσασθαι τοῖς κατ᾽ ἐκείνου ὥς τις τῶν ἀγροίκων ἢ οὐδαμῶς; Ἀλλ᾽ εἰπέ, τίς ἡ τοσαύτη καθ᾽ ἡμῶν ἄσχετος καὶ οἷον εἰπεῖν σμικρολόγος φορά, τίς ἢ πρὸς τοὺς λόγους ἢ πρὸς τοὺς νόμους ἢ πρὸς τοὺς ἱεροὺς ἄνδρας ὀλιγωρία καὶ μικροψυχία; Ὁ ζῆλος; Ἀλλ᾽ οὐ κατ᾽ ἐπίγνωσιν. Ὁ νόμος; Καὶ μὴν κελεύει μηδ᾽ ἂν ἕνα πρὸ δίκης κολάζεσθαι. Ἡ πρόληψις; Ἀλλ᾽ ἀπόλλοιτο καὶ αὕτη οὐδὲν ὑγιὲς ἔχουσα. Ἡ φιλία; Καὶ μὴν φίλος Σωκράτης, φιλτέρα δ᾽ ἡ ἀλήθεια. Οὐκ ἔχω δὲ φάναι τί τὸ κεκινηκός σε πρὸς τοσαύτην φορὰν ὕβρεων καὶ ἡμῶν καὶ τῆς εὐσεβείας. Εὖ ἴσθι ὅτι εἴπερ κριτικὸν οὖς παράσχοις ἡμῖν, [f. 285r] εἴθε δὲ πολλὰ καταμέμψει σαυτὸν τῆς ἀβουλίας μικρὸν ὅσον τῆς ἀληθείας τρανωθείσης. Συγγνώμης δ᾽ ἂν τυγχάνοις διὰ τοῦτο ὅτι καὶ πολλοὶ τῶν ἡμετέρων παρεσύρησαν ὑπὸ τοῦ κινδυνεύσαντος παραχαράττοντος καὶ καπηλεύοντος τὰ ἡμέτερα καὶ τὸ αὐτοῦ φρόνημα παντὶ τρόπῳ συσκιάζοντος. Εἶτα τοῦ δράματος δήλου γεγονότος, ἐπανῆλθον πρὸς τὴν ἀλήθειαν, κἀκεῖνον ἥγηνται τοῦ λοιποῦ ἀλιτήριον καὶ ἀσεβῆ, καὶ τοῖς θείοις δόγμασι προδήλως ἀντιλέγοντα. Πῶς γὰρ οὐκ ἀντιλέγει προδήλως πῇ μὲν συντάττων τοῖς κτίσμασι τὰς ἐμφύτους ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, πῇ δ᾽ οὐσίαν θεοῦ ἰσχυριζόμενος; Τὸ μὲν λαμβανόμενον τοῖς ἁγίοις, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐπ᾽ ὄρους περιαστράψαν τοὺς μαθητὰς θεῖον φῶς, κἀκεῖνο κτίσμα τεχνολογεῖ ὁ ἀνόσιος, ὡς καὶ ὁ καθηγητὴς αὐτοῦ Βαρλαάμ. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτου ἀναβεβλήσθω εἰς ἄλλον καιρόν. Ἔδει γοῦν σε σοφὸν ὄντα ἐκ τῆς σιωπῆς μᾶλλον τῶν ἡμετέρων καταστοχάσασθαι τοῦ ἀληθοῦς, καὶ μᾶλλον τῆς τοῦ ἥρωος. Οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀπολείπεται ἡ ἡμετέρα ἀνδρῶν ἀγαθῶν καὶ σοφῶν καὶ μὴ πρὸς πᾶν εἶδος εὖ ἐχόντων ἢ καὶ μὴ ζηλοτυπούντων τὴν ἀλήθειαν ὥστε δεῖσθαι καὶ τῆς παρ᾽ ἑτέρων συνάρσεως καὶ προτρέψεως. Μὴ γάρ ποτε παρὰ τοσοῦτον ἔλθοι τὰ τῆς Κωνσταντίνου. Ἀλλὰ τῷ συνοδικῶς ταῦτα γυμνασθῆναι καὶ ἐξετασθῆναι καὶ ἕκαστον τὸν οἰκεῖον τόπον σχεῖν, τῶν τε ὑφ᾽ ἡμῶν τῶν τε ὑπὸ τοῦ Βαρλαὰμ καὶ τοῦ Ἀκινδύνου λεγομένων, καὶ τόμον ἐπὶ τούτοις προβῆναι καὶ ὑπογραφικαῖς σημειώσεσιν ἐξασφαλισθῆναι ὑπό τε τοῦ πατριάρχου καὶ τῶν ἀρχιερέων

anziché di quello del paladino. Difatti il nostro silenzio non manca di uomini nobili e sapienti e che non sono a loro agio dinanzi a qualsiasi idea o anche non sono invidiosi della verità a tal punto da richiedere l'assistenza e l'aiuto di altri. Difatti che non giungano mai a tanto i fatti di Costantinopoli. Al contrario queste tesi sono state discusse in sinodo ed esaminate e hanno avuto ciascuna il proprio spazio, sia quanto detto da noi sia quanto sostenuto da Barlaam e Akindynos e su questi temi è stato emanato un tomo e questo è stato confermato dalle firme in calce del patriarca e degli alti prelati allora presenti a Costantinopoli e con quello sottopone Barlaam e coloro che la pensano come lui a maledizioni e scomunica e ha assegnato nettamente la palma della vittoria a noi che siamo in totale accordo con le parole divine dei padri; essi fecero silenzio. Akindynos poi fu riconosciuto in tutto concorde con il suo maestro sia nel pensiero sia nelle dichiarazioni durante la convocazione in sinodo. Per questo motivo fu soggetto alle punizioni di quello secondo giustizia, prima di turbare i nostri principi. Questa la causa, carissimo, del silenzio dei sapienti tra noi.

τῶν τότε παρόντων τῇ Κωνσταντίνου, καὶ τῷ ἀραῖς καὶ ἀποκηρύξεσι καθυποβαλεῖν τόν τε Βαρλαὰμ καὶ τοὺς τὰ ἐκείνου φρονοῦντας, καὶ ἡμῖν τὰ νικητήρια πολλῷ τῷ περϊόντι παρασχεῖν κατὰ πάντα συμφωνοῦσι τοῖς θείοις τῶν πατέρων λόγοις, σιωπὴν ἔσχον. Ἐφάνη δὲ καὶ ὁ Ἀκίνδυνος κατὰ πάντα σύμφωνα τῷ διδασκάλῳ αὐτοῦ καὶ φρονῶν καὶ λέγων συνοδικῶς ἐξετασθείς· διὰ τοῦτο καὶ τοῖς ἐκείνου ἐπιτιμίοις ἐνδίκως καθυποβέβληται πρὶν στασιάσαι τὰ ἡμέτερα. Τοῦτο τὸ αἴτιον, ὦ βέλτιστε, τῆς τῶν παρ᾽ ἡμῖν σοφῶν σιωπῆς.

---

6 χρώμενα: -μενας P ‖ **19** παρὰ φαῦλον: παραφαῦλον P ‖ **75** καὶ ὑπογραφικαῖς: inter lineas scriba addit.

37-38 HOM., B, 198-297 ‖ **38-40** PLAT., *Apologia*, 17a-18a ‖ **43-46** PLUT., *Alex.*, 4 ‖ **73-77** TOMOS SYNODALIS (1341), *PG* 151, 681^{A} ‖ **77-83** cfr. *PRK* II, nº 132, p. $254^{477-483}$.

Lettera II

Credo che anche tu sia dalla parte dei Barlaamiti e appartenga al suo schieramento e sia uno dei suoi sostenitori e di coloro che lo difendono. Se infatti non fosse così, non saresti indotto a un tal grado di irragionevole impeto da opporti sia a Dio sia ai santi padri che vivono nell'*hesychia*. Tu nascondi invece – credo – il ruolo sotto una parvenza di fervore, nel timore delle maledizioni che lui e i suoi sostenitori si sono attirati dal sinodo. Per questo motivo chiami al tuo fianco come alleato addirittura Achille, il nostro comune eroe e di conseguenza attacchi gli altri saggi per fervore e rivolgi loro l'accusa di ingenuità per il fatto che non intendono dissentire. Ma le accuse che tu [rivolgi] contro Dio e gli uomini santi ora, quasi le medesime anche quello pronunciava e andava blaterando su questioni divine come un pazzo o un folle. Chi infatti fra gli uomini nobili e santi fra noi [egli] non disprezzava in maniera esagerata? A chi non andava dicendo "Vai in malora"? Che cosa non riteneva chiacchiere, o quali non [giudicava] passatempi di fanciulli o di vecchie ubriacone? Proprio le lacrime care a Dio, che sappiamo capaci di purificare le anime e di lavare le macchie del peccato, sosteneva che fossero un impedimento al ragionamento e adatte a pastori e artigiani e che in nulla fossero differenti dalle passioni più spregevoli e vergognose. Ma anche dormire in terra, inginocchiarsi e prostrarsi, e oltre a ciò tutte le altre pratiche proprie della virtù, giudicava spazzatura e atti che si addicono agli impuri e che non sono orientati alla filosofia. Al contrario diceva saggio e giusto chi tiene in conto le ragioni della saggezza e della giustizia: uomini contemplativi coloro che per scienza conoscono le ragioni degli enti, mentre anche teologi coloro che sono stati illuminati e perfettamente hanno raggiunto la purificazione, coloro che conoscono le omeomerie e le anomeomerie del tutto, le relazioni, le unificazioni, le separazioni, le affinità, le armonie, gli adattamenti e concepiscono ciò che è divino per mezzo della sottrazione di tutti questi fattori. Se dunque in ciò collocava l'esercizio della contemplazione e della teologia e attribuiva il tutto alla conoscenza e a ciò che è conosciuto, capisci bene verso quale schieramento spingeva i nostri, che sono inesperti, senza vergognarsi né delle lingue di fuoco dello Spirito (At 2, 1-4; 2 Re 2, 11-12) né del carro infuocato del sole (2 Re 2, 1-15) o della duplice grazia di Eliseo (Is 6, 2-7), quando il sole tramontò, o del carbone con il quale è purificato Isaia o dei numerosi prodigi che superarono la ragione di Mosè (Es 3, 1-4, 17; 33, 18-23; 34, 5-9) e della sua visione di Dio e delle altre cose quante certo ha compiuto nel tempo antecedente e di quante precedono e seguono l'incarnazione di nostro Signore e di quante ogni giorno dispensa con misericordia

Lettera II

[f. 285v] Οἶμαι καὶ αὐτόν σε τελεῖν εἰς βαρλαμίτας καὶ τῆς ἐκείνου φάλαγγος εἶναι καὶ ἕνα τινα τῶν ἐκείνου σπουδαστῶν καὶ τῶν ἐκείνῳ συνηγορούντων. Εἰ μὴ γὰρ τοῦτ' ἦν, οὐκ ἂν ἐξηνέχθης εἰς τοσοῦτον ἀλογίστου φορᾶς, ὥστε καὶ κατὰ θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἡσύχως βιούντων γενέσθαι. Κρύπτεις δ' οἶμαι τὸ δρᾶμα ἐν πλάσματι ζήλου, δεδοικὼς τὰς ἀράς, ἃς ἐκεῖνος συνοδικῶς ἐπεσπάσατο καὶ οἱ αὐτοῦ σπουδασταί. Διὰ τοῦτο καὶ τὸν Ἀχιλλέα πρὸς συμμαχίαν καλεῖς τὸν κοινὸν ἡμῶν ἥρωα καὶ τοὺς ἄλλους ἐπιστήμονας πρὸς ζῆλον δῆθεν ἀνάπτεις καὶ ἀφελείας ἔγκλημα τούτοις προσάπτεις τῷ μὴ διαναστῆναι. Ὅσα δὲ σὺ κατὰ θεοῦ καὶ τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν νῦν, ὁ τοιαῦτά τινα κἀκεῖνος παρεφθέγγετο καὶ παρέπαιεν ἐν τοῖς θείοις καθά τις τῶν μελαγχολώντων καὶ μαινομένων. Ποῖον γὰρ τῶν παρ' ἡμῖν καλῶν καὶ ὁσίων οὐ μεθ' ὑπερβολῆς ἠτίμαζε; Ποῖον οὐκ ἔλεγεν ἐρρέτω; Ποῖα οὐχ ἡγεῖτο τερετίσματα ἢ ποῖα οὐ παίδων, ἢ τίνα οὐ γραῶν κωθωνιζομένων ἀθύρματα; Τὰ μὲν οὖν θεοφιλῆ δάκρυα, ἃ ψυχῶν ἴσμεν καθαρτὰ καὶ ἀναιρετὰ τῶν ἀπὸ κακίας κηλίδων, παρενόχλησιν ἔφασκε ταῦτα τοῦ λογισμοῦ καὶ ἀγελαίοις καὶ βαναύσοις πρέποντα καὶ τῶν ἀτιμοτέρων παθῶν καὶ ἐφυβρίστων κατ' οὐδὲν διενηνοχότα. Ἀλλὰ καὶ τὸ χαμευνεῖν καὶ γονυκλιτεῖν καὶ ταπεινοῦσθαι, πρὸς δὲ καὶ ὅσ' ἄλλ' ἐπιτηδεύματα ἀρετῆς, καθάρματα ἡγεῖτο καὶ ἀκαθάρτοις καθήκοντα καὶ οὐ φιλοσοφίᾳ προσεσχηκόσι· σώφρονα δὲ καὶ δίκαιον ἔλεγε τὸν τῆς σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης τοὺς λόγους ἐπιστημονικῶς ἔχοντα· θεωρητοὺς δ' ἄνδρας τοὺς κατ' ἐπιστήμην εἰδότας τοὺς λόγους τῶν ὄντων· θεολόγους δὲ καὶ πεφωτισμένους καὶ ἄκρως ἡμμένους καθάρσεως, τοὺς εἰδότας τὰς ὁμοιομερείας καὶ ἀνομοιομερείας τοῦ παντός, τὰς σχέσεις, τὰς ἑνώσεις, τὰς διαστάσεις, τὰς συμπαθείας, τὰς ἁρμονίας, τὰς ἐφαρμογὰς καὶ τῇ ἀφαιρέσει τούτων ἁπάντων νοοῦντας τὸ θεῖον. Εἰ γοῦν ἐν τούτοις ἐτίθει τὸ τῆς θεωρίας καὶ θεολογίας, καὶ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τοῖς ἐπιστήμασι τὸ πᾶν ἀνετίθει, γνῶθι ὅποι χοροῦ τοὺς ἡμετέρους κατῆγεν, ἀνεπιστήμονας ὄντας, μὴ αἰδούμενος μήτε τὰς πυρίνας τοῦ Πνεύματος γλώσσας μήτε μὴν τὸ πύρινον ἅρμα ἡλίου, ἢ τὴν διττὴν χάριν [f. 286r] τὴν ἐπὶ τῷ Ἐλισσαίῳ, ἀναλαμβανομένου ἡλίου, ἢ τὸν ἄνθρακα ᾧ Ἡσαΐας καθαίρεται ἢ Μωσοῦ τὰ πολλὰ καὶ λόγον ὑπερβαίνοντα τεράστια καὶ τὴν ἐκείνου θεοπτίαν καὶ τἄλλ' ὅσα δὴ ἐν τῷ παραστάντι εἴργασται, ὅσα τε πρὶν ἐπιστῆναι τὴν θείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐνανθρώπησιν καὶ μετὰ τὸ ἐπιστῆναι καὶ ὅσα τοῖς αὐτῷ προσέχουσι καθ' ἑκάστην φιλανθρώπως χαρίζεται. Ἀλλὰ καὶ αὖθις ἐκκεκώφει τὸ κάθαρμα. Τοὺς γὰρ προσεσχηκότας ἑαυτοῖς καὶ θεῷ καὶ τοῖς ἄλλοις χαίρειν εἰπόντας καὶ διὰ βίου ἡσυχίᾳ καὶ προσευχῇ ἐσχολακότας καὶ τῇ τῶν καλῶν ἄλλων ἰδέᾳ, οἷς γίνεται τὸ καθαίρεσθαι καὶ ἀναβάσεις ἐν τῇ καρδίᾳ

verso gli uomini che a Lui si affidano. Ma anche a sua volta questo rifiuto della società era assordante: difatti coloro che si sono rivolti verso sé stessi, Dio e gli altri dicendo di essere felici e per la vita si sono dedicati all'*hesychia* e alla preghiera e allo spettacolo di altre bellezze, attraverso le quali si ottiene la purificazione e che offrono nel cuore occasioni di elevazione, questi uomini – oh che sfrontatezza – accomunò ai Messaliani e agli Euchiti. Oh le lettere malvagie del sofista. Ma, proseguendo lungo la strada, colui che confidava soltanto in sé e nella conoscenza finì per attaccare Dio e coloro che sono dalla parte di Dio, ma per una tara nella sua testa. Il pazzo andava dicendo che colui che aggiungeva una potenza generosa verso le altre cose e un'energia Lo privava di energie connaturate e a Lui coeterne. Quando anche sosteneva ciò, pressato dalle straordinarie testimonianze dei santi, di certo non riteneva queste coeterne con Dio e increate, ma le collocava al fianco delle creature, anzi [diceva che] erano state create prima di ogni tempo, mentre la sola divina essenza della più che divina Trinità, quella in sé priva delle sue connaturate energie – ossia della sapienza, della potenza, della bontà e delle altre – diceva increata. Coloro che non si adattavano a ciò a cui lui si opponeva, ma seguivano i Padri e i loro dogmi e sostenevano con forza l'essenza in Dio e l'energia ed entrambe increate ed entrambe coeterne e da un lato l'una come causa e dall'altro l'altra come effetto e prodotta dall'essenza e la causa (l'essenza) superiore in quanto precedente e sorgiva, mentre l'effetto inferiore, poiché derivato dalla causa e [affermavano] che la causa da un lato è priva di partecipazione, priva di nome e in sé sufficiente, mentre dall'altro l'effetto dotato di partecipazione, nome e in sé non sufficiente, ma nel considerarlo sufficiente in sé egli li bollava come servitori e adoratori di due divinità, l'una inferiore e l'altra superiore. Facendo distinzione tra le due e di conseguenza adottando su questi temi un linguaggio insolito e inconsueto, irretiva molti fra quelli impreparati e privi di cultura e turbò e colpì molte anime dei più semplici. Poiché prolungare e dilazionare simili discussioni in alcun modo era per lui di danno ma si nutriva di tutto ciò che capitava, è convocato un sinodo degno della questione e del giudizio imperiale. Infatti prendevano parte allora al sinodo sia il nostro imperatore incoronato da Dio insieme all'intero consiglio, che riceverebbe come dono il seno del patriarca Abramo (Lc 16, 22), sia quanti fra gli alti prelati erano presenti a Costantinopoli, ossia quasi tutti, sia alcuni dei rappresentanti dei divini e sacri monasteri, esperti virtuosi e una tale moltitudine che quasi non vi era posto nel tempio divino di Santa Sofia. Quando essi fecero silenzio, il patriarca ordinò in modo da essere udito da tutti che fosse letto il testo di Barlaam, il quale per mezzo di quello si era dato da fare contro la divina e pura luce che allora avvolse

τίθεσθαι, τούτους, ὢ τοῦ θράσους, τοῖς Μασσαλιανοῖς καὶ Εὐχίταις συνέταξεν. Ὢ τῶν πονηρῶν γραμμάτων τοῦ σοφιστοῦ. Ἀλλ' ὁδῷ προβαίνων ὁ τὰ πάνθ' αὐτῷ τε καὶ τῇ ἐπιστήμῃ θαρρῶν ἥψατο καὶ θεοῦ καὶ τῶν τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐπὶ κακῷ τῆς σφετέρας αὐτοῦ κεφαλῆς. Τὸν γὰρ τοῖς ἄλλοις ἄφθονον δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ἐπιμετρήσαντα αὐτὸν ἐκεῖνον ὁ παραπλὴξ ἔφασκεν χηρεύειν ἐμφύτων ἐνεργειῶν καὶ συναϊδίων αὐτῷ. Ὅποτε δὲ καὶ τοῦτο συνέθετο συνελαθεὶς ταῖς ἀπαραγράπτοις τῶν ἁγίων μαρτυρίαις, οὔκουν ἠξίου ταύτας συναϊδίους τῷ θεῷ καὶ ἀκτίστους, ἀλλὰ τοῖς κτίσμασι φέρων συνέττατεν, εἶναι δὲ δημιουργηθείσας πρὸ παντὸς αἰῶνος, μόνην δὲ τὴν θείαν οὐσίαν τῆς ὑπερθέου Τριάδος αὐτὴν καθ' αὐτὴν γυμνὴν τῶν ἐμφύτων ἐνεργειῶν αὐτῆς, οἷον σοφίας, δυνάμεως, ἀγαθότητος καὶ τῶν ἄλλων, ἔφασκεν ἄκτιστον. Τοὺς δὲ μὴ τούτοις στοιχήσαντας οἷς αὐτὸς παρεφθέγγετο, ἀλλ' ὀπίσω τῶν πατέρων ἥκοντας καὶ τῶν ἐκείνων δογμάτων καὶ οὐσίαν ἐπὶ θεοῦ ἰσχυριζομένους καὶ ἐνέργειαν, καὶ ἄμφω ἀκτίστους καὶ ἄμφω ἀϊδίους, καὶ τὴν μὲν αἰτίαν, τὴν δ' αἰτιατὴν καὶ προϊεμένην ἐκ τῆς οὐσίας· καὶ τὴν μὲν αἰτίαν οὐσίαν μείζω ὡς προβάλλουσαν καὶ πηγάζουσαν, τὴν δ' αἰτιατὴν ἐλάττω ὡς ἐκ τοῦ αἰτίου, καὶ ὅτι τὸ μὲν αἴτιον ἀμέθεκτον καὶ ἀνώνυμον καὶ καθ' αὑτό, τὸ δ' αἰτιατὸν καὶ μετεχόμενον καὶ ὀνομαζόμενον καὶ οὐκ καθ' αὑτό, ἀλλ' ἐν τῷ καθ' αὑτό, λατρευτὰς ἀπεκάλει καὶ προσκυνητὰς δύο θεῶν, τοῦ μὲν ὑφειμένου, τοῦ δὲ ὑπερκειμένου. Ἀποδιελὼν ἀπ' ἀλλήλων καὶ κατ' αὐτὰ ὑποστήσας [f. 286v] ἐντεῦθεν τὸ τῆς φωνῆς ἄτριπτον καὶ ἄηθες πολλοὺς τῶν ἀνασκήτων καὶ ἀπαιδεύτων ἐθηρᾶτο καὶ πολλὰς τῶν ἀφελεστέρων ψυχὰς κατέσεισε καὶ κατήνεγκεν. Ἐπεὶ δὲ μέλλησις καὶ ἀναβολὴ τῶν τοιούτων οὐδ' ὁπωσοῦν ἐπῄει αὐτῷ, ἀλλ' ἐπεβόσκετο πᾶν τὸ προσπεσόν, συγκροτεῖται σύνοδος ἀξία τοῦ πράγματος καὶ τῆς βασιλικῆς γνώμης. Παρῆν γὰρ τηνικαῦτα καὶ ὁ θεοστεφὴς ἡμῶν βασιλεὺς τῇ συνόδῳ, ὁμοῦ τῇ συγκλήτῳ πάσῃ, ᾧτινι εἴη γέρας οἱ τοῦ πατριάρχου Ἀβραὰμ κόλποι, καὶ ὅσοι τῶν ἀρχιερέων παρόντες ἦσαν τῇ Κωνσταντίνου, μικροῦ γὰρ πάντες, καὶ ὅσοι τῶν ἐπιστατούντων τοῖς θείοις καὶ ἱεροῖς φροντιστηρίοις, τῶν λογίων τῶν ἐναρέτων, καὶ ὅσον ἄλλο πλῆθος, ὡς μικροῦ καὶ στενοχωρεῖσθαι τὸν θεῖον νεὼν τῆς Ἁγίας Σοφίας. Τούτων σιωπὴν σχόντων, ἐκέλευσεν ὁ πατριάρχης εἰς ἐπήκοον πάντων ἀναγνωσθῆναι τὸν λόγον τοῦ Βαρλαάμου, ὃς ἐπονήθη αὐτῷ κατὰ τοῦ θείου καὶ ἀχράντου φωτὸς τοῦ τηνικαῦτα περιστράψαντος τοὺς μαθητὰς ἐπ' ὄρους. Τούτου γενομένου, καὶ αὖθις ὁ πατριάρχης ἀνταναγνωσθῆναι κελεύει τῷ λόγῳ αὐτοῦ τὰ τῶν ἁγίων, ἵνα γνώριμον τοῖς πᾶσι κατασταίη ὅπως ἔχουσι καὶ ὅπως φρονοῦσι περὶ τούτου οἱ ἅγιοι· διὰ πάντων δὲ ἐναντίαν ἐλθόντων τῶν ἁγίων ἐκείνῳ, ἐν θαύματι πάντες ἦσαν ὅπως ἡ γῆ οὐδ' ἔφη τοῖς λεγομένοις τῷ Καλαβρῷ κακῶς καὶ ἀθέως φρονοῦντι περὶ τοῦ θείου καὶ ἀϊδίου φωτός. Κτίσμα γὰρ ἔλεγε τοῦτο καὶ γινόμενον καὶ ἀπογινόμενον καὶ χεῖρον νοήσεως,

i discepoli sulla montagna. Fatto ciò, ancora una volta il patriarca ordina che siano letti in risposta al discorso di quello i pronunciamenti dei santi per rendere noto a tutti la posizione e il pensiero sul tema dei santi. Poiché sotto ogni punto di vista i santi andavano in direzione opposta a quello, tutti erano sbalorditi del fatto che la terra nulla dicesse di fronte alle affermazioni del Calabro che si pronunciava in maniera malvagia e atea sulla divina ed eterna luce. Difatti sosteneva si trattasse di una creatura, generata e priva e inferiore all'intelligenza, mentre i santi la ritengono increata, naturale gloria di Dio, divinità, splendore, deificazione, dono e utilizzano qualsiasi altro nome che si addica a Dio, ma mai essenza. Ebbene, per dirla in poche parole, egli è svergognato, prova timore, è vinto. Dio stesso riconosce la sua gloria naturale come increata ed eterna, l'essenza è distinta senza divisione dall'energia e ancora una volta in maniera separata è unita. Anche i monaci con vigore raccolgono la palma della vittoria. Il Calabro, non tollerando la vergogna, fugge presso i Latini, perché in accordo con loro. Poiché dopo poco l'imperatore morì, anche Akindynos, che era gravido di empietà, si scaglia contro la luce, contestando la sconfitta del maestro. È convocato anche per questo un sinodo: l'unico assente l'imperatore morto, ma con tutti gli altri che avevano partecipato al primo sinodo. Anche questo è riconosciuto colpevole perché d'accordo in tutto con quanto affermato dal suo maestro; è accusato anche lui con la medesima sentenza [emessa] contro gli errori di Barlaam. In seguito si ratifica anche il tomo sinodale che bandisce Barlaam, se non mostra ravvedimento di pensiero e si adatta a quanto accaduto anche in precedenza. Ma se ci fosse qualcun altro che sostiene le posizioni di quello e in tal modo attacca i monaci e ancor di più la chiesa, anche quello – dissero – sia soggetto alle stesse maledizioni e condanne [pronunciate] contro Barlaam. I monaci evitarono di ascrivere a questo, indicandolo per nome, le stesse maledizioni in cui incorse il suo maestro, aspettandosi in futuro per lui la possibilità di pentimento. E quando scoppiò la guerra civile fra i Romei, ci si disinteressò di lui, poiché le parti in conflitto era occupate su tutti altri problemi. Così come ti ho riferito si svolsero i fatti intorno a questi personaggi. Ma noi non immaginiamo nulla di buono sul tuo conto, avendo come prove le tue lettere. Abbiamo timore infatti che in qualche modo tu sia uno di quelli che sostengono le sue posizioni: il fatto di tenere in gran conto la scienza e ritenerla superiore agli uomini teofori e procedere completamente [su questa via], non lascia la tua posizione fuori dal sospetto. Perché la tua ragione intende porre su un livello di ignoranza la *nepsis* e coloro che la praticano? Non sai che la *nepsis* è un dono antico e non è apparsa in questi tempi? Non sai contro quali e di qual schiatta di nemici la nostra lotta [si sia consumata]? Difatti il diavolo, come un leone

τῶν ἁγίων ἄκτιστον καὶ φυσικὴν θεοῦ δόξαν ἰσχυριζομένων καὶ θεότητα καὶ λαμπρότητα καὶ θέωσιν καὶ δῶρον καὶ εἴ τι ἄλλο προσῆκον καὶ θεοφιλὲς ὄνομα λεγόντων, οὐσίαν δ’ οὐδαμῶς· ἀλλ’ ὡς ἐν βραχεῖ συνελὼν εἴπω, αἰσχύνεται, καταισχύνεται, ἡττᾶται. Ἀναιρεῖται θεὸς αὐτὸς τὴν φυσικὴν αὐτοῦ δόξαν ἄκτιστον καὶ ἀΐδιον, διαιρεῖται ἀδιαιρέτως οὐσία ἀπὸ τῆς ἐνεργείας καὶ αὖ πάλιν συνάπτεται διῃρημένως. Ἀναιροῦνται καὶ οἱ μοναχοὶ κατὰ κράτος τὰ νικητήρια. Ὁ δὲ Καλαβρός, μὴ φέρων τὴν αἰσχύνην, ἀποδιδράσκει πρὸς λατίνους, συμφρο [f. 287r] νήσας αὐτοῖς. Μετὰ μικρὸν τοῦ βασιλέως τὸν βίον μεταλλάξαντος, καὶ ὁ Ἀκίνδυνος, ἣν ὤδινεν ἀνομίαν εἰς φῶς ἐκρήγνυσι τοῦ διδασκάλου τὴν ἧτταν ἀνακαλούμενος. Συγκροτεῖται καὶ ἐπὶ τούτῳ σύνοδος μόνου τοῦ ἀποιχομένου βασιλέως ἀπόντος, τῶν ἄλλων ἁπάντων ὅσοι καὶ τῇ προτέρᾳ συνόδῳ παρόντων. Ἁλίσκεται καὶ αὐτὸς σύμφωνα τὰ πάντα φρονῶν τῷ διδασκάλῳ αὐτοῦ· εὐθύνεται καὶ αὐτὸς οἷς καὶ ὁ Βαρλαὰμ περιπίπτει τῇ αὐτῇ καταδίκῃ. Ἐντεῦθεν καὶ τόμος προβαίνει συνοδικὸς ἀποκηρύττων τὸν Βαρλαὰμ εἰ μὴ μετάμελον σχοίη φρονήματος, ἀλλὰ στοιχεῖ οἷς καὶ πρότερον. Ἀλλὰ καὶ ἄλλος πᾶς ὁστισοῦν ἂν εἴη τὰ ἐκείνου φρονῶν καὶ τῶν μοναχῶν ἐν τούτοις καθαπτόμενος μᾶλλον δὲ τῆς ἐκκλησίας, ἔστω κἀκεῖνος, ἔφασαν, ἐνεσχημένος ταῖς αὐταῖς τῷ Βαρλαὰμ ἀραῖς καὶ εὐθύναις· ἐφείσαντο δ’ οἱ μοναχοὶ ὀνομαστὶ τοῦτον ἐκδοῦναι αἷς ἀραῖς καὶ ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ περιέπεσε, μετανοίας τόπον ἐν τοῖς ἑξῆς αὐτῷ τηροῦντες. Στάσεως δὲ καὶ πολιτικῆς συγχύσεως τοῖς Ῥωμαϊκοῖς ἐνσκηψάσης, ἀνείθη καὶ αὐτός, τῶν προϊσταμένων ἐπ’ ἄλλ’ ἄττα τὴν φροντίδα ποιουμένων. Οὕτω τὰ κατ’ αὐτοὺς ὥς γε νῦν εἴρηταί μοι συνέβη. Ἀλλ’ ἡμεῖς καὶ περὶ σοῦ οὐκ ἀγαθὰ μαντευόμεθα, ἐνέχυρα ἔχοντες τὰ σὰ γράμματα. Δεδοίκαμεν γὰρ μήπως τις ᾖς τῶν τὰ ἐκείνου φρονούντων· τὸ γὰρ τὴν ἐπιστήμην μέγα τι ἡγεῖσθαι καὶ τῶν θεοφορήτων ἀνδρῶν ταύτην ὑπερτιθέναι, καὶ τοῦ παντὸς ἄγειν, οὐκ ἔξω ὑποψίας τὰ κατὰ σὲ ποιεῖ. Τί δὲ βούλεταί σοι ὁ λόγος ἐν φαυλότητος μοίρᾳ τιθέναι τὴν νῆψιν καὶ τοὺς ταύτην παιδεύοντας; Οὐκ οἶδας ὅτι ἀρχαῖον δῶρον ἡ νῆψις καὶ οὐ νῦν εἰς τὸν βίον ἐπεδήμησεν; Οὐκ οἶδας πρὸς τίνας καὶ ποίους ἀντιδίκους ἡ πάλη ἡμῶν; Ὁ γὰρ διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπίῃ. Διὰ τοῦτο νήφειν καὶ ἐγρηγορέναι ὅσαι ὧραι παρεκελεύσθημεν· τὸ γὰρ τὰς ὀσφύας περιεζῶσθαι καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχειν ὡς λύχνους καιομένους καὶ ταῖς προσευχαῖς ἀδιαλείπτως προσκαρτερεῖν, τί βούλεται; Οὐ τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ νῦν μέθην καλεῖς; Ὁρᾷς ὅποι κακοῦ τὸ πρᾶγμα χωρεῖ; Οἵας ἀτοπίας; Ὁρᾷς ὅπως οὐκ ἀνύποπτα τὰ σά; Τί δ’ ὅταν ἰσχυρίζῃ ὅτι μόνος ὁ κατ’ ἐνέργειαν [f. 287v] καὶ ἐπιστήμην νοῦς δύναται προσβάλλειν τῇ θεολογίᾳ † πλείστως ἀλλὰ τ’ † ἂν ἐδυνήθη Πάτροκλος ἢ Ἀχιλλεὺς τοσοῦτον † κατὰ σοῦ τὸ ῥάμφος περιστῆναι †, ὅσον αὐτὸς σύ. Εἰ γὰρ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ ἑλληνικοῦ καὶ ἄκρως ὥς γε σὺ ὑπείληφας θεολογίας

che ruggisce, avanza alla ricerca di qualcuno da divorare; per questo motivo ci fu ordinato di vigilare e restare svegli continuamente. Difatti cosa significa aver cinto i fianchi e avere gli occhi come lucerne che bruciano (Ef 6, 14; Ap 1, 13) e dedicarsi alla preghiera incessante (1 Ts 5, 17)? Non è questo che tu ora chiami ebbrezza? Vedi verso quale male la faccenda conduce? A quale assurdità? Vedi come le tue idee non sono esenti da sospetto? Perché poi, quando sostieni che soltanto il pensiero secondo energia e scienza può avvicinarsi alla teologia, < al contrario a maggior ragione un Patroclo o un Achille avrebbero potuto mettere becco contro di te, tanto > quanto fai tu. Se infatti gli antichi greci, anche avendo raggiunto pienamente – come proprio tu hai supposto – la teologia, non riuscirono a giungere alla pura verità, ma si lasciarono sviare dalle loro teorie, tanto meno su alcune altre questioni uno potrebbe insistere. Come non farsi una grossa risata del fatto che coloro che sono attaccati ai dogmi di Pietro e Paolo e a quelli degli altri contro di loro, finiscono per sostenere l'infallibilità della scienza? Se infatti la scienza e coloro che la praticano possiedono l'infallibilità, chiaramente Pietro e Paolo, accostandosi alla teologia senza scienza, non sono infallibili. Ma rimanga lontana una simile bestemmia. Cosa ti direbbero Mosè e Elia e che cosa i padri per noi teofori inesperti della tua scienza? Poi uno come potrebbe definirli padri, umiliandoli a tal punto per la mancanza di pratica con la scienza? Ma poiché nelle tue lettere offri appigli più che sufficienti contro di te, se ti difenderai in maniera adeguata, scioglierai i dubbi nei tuoi confronti, ma in caso contrario le tue lettere non saranno esenti da sospetti di legami con la cultura profana. Finché continuerai a comportarti da elleno, chi baderà alle tue idee, se non qualcuno della sceneggiata calabrese che tu sembri difendere?

ἡμμένοι, οὐκ ἐδυνήθησαν ὀρθοποδῆσαι πρὸς τὴν καθαρὰν ἀλήθειαν, ἀλλ᾽ ἀπεπλανήθησαν ὀπίσω τῶν διανοιῶν ἀυτῶν, σχολῇ γ᾽ ἂν περὶ ἄλλων τινων ἰσχυρίσαιτό τις. Πῶς γὰρ οὐ γέλως πλατὺς τῶν τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου δογμάτων ἐξηρτημένους καὶ τῶν ἄλλων ὅσοι κατ᾽ ἐκείνους, εἶτα τῇ ἐπιστήμῃ τὸ ἄπταιστον διδόναι; Εἰ γὰρ ἡ ἐπιστήμη τὸ ἄπταιστον ἔχει καὶ οἱ ἐπιστήμονες, δηλονότι Πέτρος καὶ Παῦλος, ἀνεπιστημόνως τῇ θεολογίᾳ προσβάλοντες, οὐκ ἄπταιστοι. Ἀλλ᾽ ἀπείη ἡ βλασφημία αὕτη. Τί ἂν εἴποι σοι Μωσῆς καὶ Ἡλίας, τί δὲ οἱ καθ᾽ ἡμᾶς θεοφόρητοι πατέρες ἀνάσκητοι τῆς σῆς ἐπιστήμης; Εἶτα πῶς ἄν τις αὐτοὺς πατέρας καλοίη, τοσοῦτον ὑποβιβάσας διὰ τὸ τῆς ἐπιστήμης ἀνεπάσκητον; Ἀλλ᾽ ἱκανωτάτας λαβὰς ἐκ τῶν σῶν γραμμάτων παρασχὼν κατὰ σοῦ, εἰ μὲν ἀπολογήσῃ ταύτας πρεπόντως, ἀναλύσεις τὰς κατὰ σοῦ ὑποψίας· εἰ δὲ μή, οὐκ ἀνύποπτα τὰ σὰ ἑλληνικῆς δόξης. Ἕως δ᾽ ἂν οὕτως ἔχῃς ἑλληνίζων, τίς προσέξει τοῖς σοῖς, εἰ μή τις τῆς καλαβρικῆς εἴη σκηνῆς ἧς αὐτὸς ὑπερηγορῶν φαίνῃ;

---

52 οὐσίαν inter lineas scriba addit P ‖ **116** cruces ob maculam P ‖ **117** cruces ob maculam P.

---

29 At 2, 1-4 ‖ 2 Re 2, 11-12 ‖ **29-30** 2 Re 2, 1-15 ‖ **31** Is 6, 2-7 ‖ **31-32** Es 3, 1-4, 17; 33, 18-23; 34, 5-9 ‖ **65-66** Lc 16, 22 ‖ **66-71** cfr. *PRK* II, nº 132, p. 214[43-55] ‖ **69-72** cfr. *PRK* II, nº 132, p. 218-222[95-130] ‖ **72-77** cfr. *PRK* II, nº 132, p. 230-240[227-314]; p. 248-250[403-424] ‖ **90-97** cfr. *PRK* II, nº 132, p. 254[477-483] ‖ **111-112** Ef 6, 14; Ap 1, 13 ‖ **112** 1 Ts 5, 17.

Lettera III

Non credo che i messaggeri del male, che sono stati tra voi e che ci hanno falsamente accusati, non abbiano mangiato alla mensa di Gezabele (1 Re 18, 19). E quelli, dopo aver anche mangiato, abbandonarono la loro fede, tenendo in scarsa considerazione la prigione degli Inferi e l'imparzialità del giudizio divino; sarebbe stato meglio se gli altri li avessero ospitati a banchetto e, quando si presentava l'occasione, li avessero trattati con gentilezza per rafforzare la loro fede e grazie all'apporto di entrambi incoraggiare ambo le cose e grazie ad ambo le cose incoraggiare entrambi, se grazie proprio ad entrambe la fede si rafforza – parlo sia delle parole sia delle opere. Eppure quelli non fanno nulla di ciò, ma anzi si gettano nel modo migliore verso il fuoco ultimo dell'esame, per mezzo del quale ogni cosa potrebbe essere giudicata ed esaminata. Essendo sotto ogni aspetto loro seguaci e sostenitori, da un lato questi ripetono ciò che quelli dicono, dall'altro questi rimangono in silenzio su ciò che quelli non dicono; e coloro che aggrediscono anche questi colpiscono; e coloro che quelli incoronano con elogi, anche questi [esaltano] aggiungendo poca farina; quelli fanno le loro distinzioni in maniera subdola con cattiveria per la tara della loro testa e questi pure; anche loro riducono a identità essenza ed energia e ancora una volta distinguendole una dall'altra e scindendole, una la rendono creata – ovviamente l'energia –, mentre assolutamente mai l'essenza. E poi ti meravigli se anche con malignità dicono che noi siamo individui che in tal modo fanno a pezzi e mostrano ardimento contro ciò che è divino e noi siamo diffamati da loro? Al contrario piuttosto bisognerebbe meravigliarsi se noi non fossimo diffamati, poiché Dio è diffamato da loro. Allora infatti senza alcun dubbio noi dovremmo essere giudicati malvagi, poiché Dio è diffamato, a meno che anche noi la pensassimo in tal modo. Ciò in effetti tiene lontano da noi ogni oltraggio e blasfemia, l'essere diffamati insieme a Dio. Sia così se vuoi e ancor di più. E contro questa celeste perfezione della divinità indirizzano i dardi pungenti del loro rancore, per mezzo dei quali dicono falsità, e sostengono con forza che questa sia priva di energie, della quale ogni creatura rende testimonianza, della quale noi tutti siamo immagini delle sue eterne energie. È la stessa cosa sia se contro di noi tendono i loro archi sia affermano che noi vogliamo imporre con spade e bastoni la teologia? Non si tratta della stessa questione, né è a distanza uguale dall'ingannare Dio e gli uomini. Se infatti tengono Dio in una così scarsa considerazione e negano la sua onnipotenza, pensa che cosa essi debbano dire e che cosa debbano pensare sul nostro conto. Ma noi ci rallegriamo e gioiamo insieme sia a coloro presso i quali siamo diffamati sia a coloro dei quali

Lettera III

[f. 287ᵛ] Οὐκ οἶμαι τοὺς κακῶν ἀγγέλους, γεγενημένους ὑμῖν καὶ ἡμῶν κατεψευσμένους, μὴ φαγεῖν τράπεζαν Ἰεζάβελ· οἳ καὶ φαγόντες ἀπέδοντο τὴν ἑαυτῶν εὐσέβειαν ὀλίγου θέμενοι τὰ ἐκεῖ δικαιωτήρια καὶ τὸ ἀδέκαστον τῆς θείας ψήφου· οὓς ἐχρῆν μᾶλλον μὲν οὖν τοὺς ἄλλους ἑστιᾶν καὶ φιλοφρονεῖν καιροῦ συμπίπτοντος, ἵνα τὴν ἑαυτῶν εὐσέβειαν κρατύνωσι καὶ ἵνα δι' ἀμφοτέρων ἀμφότερα οἰκοδομῶσι καὶ δι' ἀμφοτέρων ἀμφοτέρους, εἴ γε δι' ἀμφοτέρων εὐσέβεια τὸ κράτος ἴσχει, λόγων τέ φημι καὶ ἔργων. Οἱ δ' οὐχ ὅτι τοῦτο, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοὺς ὥσπερ ἐπίτηδες προσρίπτουσι τῷ τελευταίῳ πυρὶ τῆς βασάνου, ᾧ πάντα κριθείη ἂν καὶ βασανισθείη. [f. 288ʳ] Ὀπαδοὶ καὶ σπουδασταὶ τὰ πάντ' αὐτοῖς γενομένοι, καὶ ἃ μὲν ἐκεῖνοι φάσκουσι καὶ αὐτοί, ἃ δ' ἐκεῖνοι μή, οὐ δ' αὐτοί· οὓς δ' ἐκεῖνοι βάλλουσι καὶ πλήττουσι καὶ αὐτοί· οὓς δ' ἐκεῖνοι στέφουσι ταῖς εὐφημίαις καὶ οὗτοι σὺν ὀλίγῃ μάζῃ· διαιροῦσιν ἐκεῖνοι κακῶς καὶ ἐπὶ κακῷ τῇ σφῶν αὐτῶν κεφαλῇ, καὶ οὗτοι· ταυτίζουσι οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν, καὶ αὖ πάλιν ἀποδιαστήσαντες ἀπ' ἀλλήλων καὶ κατασπαράξαντες, τὴν μὲν κτίζουσι τὴν θείαν δηλαδὴ ἐνέργειαν, τὴν δ' οὐσίαν οὐδαμῶς, καὶ οὗτοι. Εἶτα τοὺς οὕτω σπαράκτας καὶ τολμητὰς τοῦ θείου θαυμάζεις, εἰ καὶ ἡμᾶς κακῶς λέγουσι καὶ ἡμεῖς κακῶς ἀκούομεν παρ' αὐτῶν; Τοὐναντίον μᾶλλον μὲν οὖν θαυμάζειν ἐχρῆν, εἰ οὐ κακῶς ἠκούομεν ἡμεῖς θεοῦ κακῶς ἀκούοντος παρ' αὐτῶν. Τότε γὰρ ἂν πάσαις ψήφοις κακοὶ ἐνομιζόμεθα τοῦ θεοῦ κακῶς ἀκούοντος, εἰ μὴ καὶ ἡμεῖς οὕτως ἠκούομεν. Τοῦτο γὰρ πᾶσαν ὕβριν καὶ βλασφημίαν ἡμῶν ἀφαιρεῖ, τὸ μετὰ θεοῦ κακῶς ἀκούειν. Προσκείσθω δ' εἰ βούλει καὶ ὑπὲρ αὐτοῦ. Καὶ εἰ πρὸς τὸ θεῖον ὕψος τῆς θεότητος αὐτοῦ τεθηγμένα τὰ βέλη τοῦ θυμοῦ πέμπουσιν αὐτῶν, καὶ ἀνενέργητον ἰσχυρίζονται αὐτὸν δι' ὧν παραφθέγγονται, ᾧ πᾶσα κτίσις συνεπιμαρτύρεται, οὗ πάντες ἡμεῖς πλάσματα τῶν ἀϊδίων αὐτοῦ ἐνεργειῶν, τί τοῦτο καὶ εἰ πρὸς ἡμᾶς τὰ τόξ' αὐτῶν τείνουσι καὶ φάσκουσι μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων ἐθέλειν ἡμᾶς τὴν θεολογίαν ἱστᾶν; Οὐ γὰρ ἴσης τῆς ἐγχειρήσεως, οὐδὲ δι' ἴσου ἐστὶ τῷ τε διαβάλλεσθαι θεὸν καὶ ἀνθρώπους. Εἰ γὰρ θεὸν οὕτω δι' ἐλαχίστου τιθέασι καὶ τὸ παντοδύναμον αὐτοῦ ἀρνοῦνται, ἐννόησον τί χρὴ λέγειν αὐτοὺς καὶ τί περὶ ἡμῶν οἴεσθαι. Ἀλλ' ἡμεῖς χαίρομεν καὶ συγχαίρομεν οἷς τε κακῶς ἀκούομεν, οἷς τε καλῶς λέγομεν. Χαίρειν γὰρ ἔνεστιν ἡμῖν καὶ ἐν ἀμφοῖν, τοῖς δὲ κακηγόροις τουτοισίν, ἐν οὐδέσι τὸ χαίρειν ἐστί. Τίς δὲ τῶν θεολογούντων μετὰ κραυγῆς καὶ θορύβου τὴν θεολογίαν μέτεισι, τίς δ' οὕτω θορυβῶν καὶ ὀχλῶν [f. 288ᵛ] καὶ τὴν ἀκοὴν ταράττων, εἰς θεολόγους κατέστη ποτε; Οὐ γὰρ εἴη τοῦτο, οὐδ' οὐ μὴ γένηται. Τίς δὲ συμφώνησις Χριστῷ καὶ Βελίαρ; Τί δὲ θεολόγοις καὶ ῥοπάλοις; Εἰ γὰρ τὸ πρᾶξιν μετιέναι θεωρίας ἐστὶν ἐπιβαίνειν, θεωρίας δ' ἐπίβασις θεολογίας ἐστὶν

parliamo bene. Difatti gioire è insito in noi e in entrambi, ma in questi maldicenti non c'è alcuna gioia. Chi fra coloro che discutono di teologia va alla ricerca di Dio con grida e baccano, chi mai, facendo confusione, fastidio e frastuono, fu annoverato fra i teologi? In effetti questo non potrebbe mai accadere e assolutamente non è mai avvenuto. Quale accordo tra Cristo e Belial (2 Cor 6, 15)? Cosa hanno da spartire teologi e bastoni? Se difatti l'andare alla ricerca della pratica significa accedere alla visione, l'accesso alla visione produce l'accesso alla teologia, e di nuovo secondo un andamento circolare torna l'azione e ottengono vigore l'una dall'altra o sarebbe meglio dire che l'azione è simile a una scala e da questa si sale ai livelli successivi della visione e della teologia e da queste nuovamente si torna al livello dell'azione. L'umiltà è il fondamento e la base di tutte le virtù che potresti elencare e anzi un traghetto che senza inciampo accompagna coloro che [confidando] in questa si rivolgono a Dio. Come potrebbe essere sano di mente uno che tiene in conto tutte le altre virtù e in nessuna considerazione questa? Se ciò fosse tra le cose impossibili, come [si può immaginare che] chi è giunto a questo livello di umiltà vada alla ricerca della teologia tra grida e baccano? Se la ragione fosse dalla parte di questi [uomini] senza scrupoli e trebbiati a ogni vento e che prontamente si ritirano su ogni montagna e altura e provano a modificare le regole immodificabili dei padri, [questi] che scambiarono la loro fede per un banchetto – oh che banchetto abominevole – e poi [provano] a distruggere anche la nostra e addomesticarla a ciò che dicono e fanno, uno che propone loro ciò che è opportuno che cosa potrebbe aggiungere? Io non so cosa [aggiungere] e dirò che non siamo ora né tra quelli che sono teologi né tra quelli che lo sono stati, ma tra coloro che seguono i teologi. Ed è prova dalle altre [cose] sia il tempo precedente sia la solitudine assoluta sia la piccola capanna. Nelle condizioni quali ora noi ci troviamo, non ci troviamo volentieri ma controvoglia come presi in una rete e di questo è testimone l'occhio che tutto vede e gli uomini assennati. Ciò che tu dici sul mio conto e i meriti che mi attribuisci, non varrebbero nulla, se io non fossi ciò che sono.

ἐπίβασις, καὶ αὖ πάλιν διὰ κύκλου χωρεῖ τὸ πρᾶγμα καὶ δι᾽ ἀλλήλων τὸ κράτος ἔχουσιν ἢ μᾶλλον εἰπεῖν κλίμακι τὸ πρᾶγμα ἔοικε καὶ ἀπὸ τοῦδε μὲν εἰς ταύτας ἄνεισιν ἐπὶ θεωρίαν καὶ θεολογίαν καὶ ἀπὸ τῶνδε κάτεισιν αὖ πάλιν εἰς τὸ τῆς πράξεως. Ταπείνωσις δὲ βάθρα καὶ κρηπὶς πασῶν ὁποιωνοῦν ἂν ἀρετῶν εἴποις, μάλλον δὲ πορθμεῖον ἀπροσκόπως διαβιβάζουσα τοὺς ἐν αὐτῇ πρὸς θεόν. Πῶς ἂν ἔδοξέ τις ὑγιαίνων τὸν λογισμόν, τὰς μὲν ἄλλας πολλῶν ποιούμενος τῶν ἀρετῶν, ταύτην δὲ μὴ πολλοῦ; Εἰ δὲ τοῦτο τῶν ἀδυνάτων ἂν εἴη, πῶς οἷόν τε τὸν εἰς τοῦτο ταπεινώσεως ἥκοντα, μετὰ κραυγῆς καὶ θορύβου τὴν θεολογίαν μετιέναι; Εἰ δὲ πρὸς τουτουσὶ τοὺς ῥᾳδίους ὁ λόγος εἴη, καὶ πρὸς πάντ᾽ ἄνεμον λικμωμένους καὶ πρὸς πᾶν ὄρος καὶ βουνὸν ἑτοίμως χωροῦντας καὶ πειρωμένους μετακινεῖν ὅρια πατέρων ἀμετακίνητα, οἳ τὴν ἑαυτῶν εὐσέβειαν ἀντηλλάξαντο συμποσίου, ὢ συμποσίου ἐξαγίστου, εἶτα καὶ τὴν ἡμῶν καθελεῖν καὶ χειρώσασθαι οἷς λέγουσιν οἷς τε πράττουσι, τί ἂν εἰπών τις τούτους τὰ δέοντα προσείποι; Ἐγὼ μὲν οὐκ ἔχω ὅ τι καὶ λέξω ὅτι δὲ οὔτε τῶν θεολογούντων ἐσμὲν νῦν οὔτε τῶν θεολογησάντων, ἀλλὰ τῶν ἑπομένων τοῖς θεολόγοις. Δῆλον ἐξ ὧν ἄλλων καὶ ὁ πρὸ τοῦ χρόνος καὶ ἡ ἄφιλος ἐρημία καὶ ἡ μικρὰ καλύβα. Ἐν οἷς δὲ νῦν ἐσμὲν οὐχ ἑκόντες ἐσμὲν ἀλλ᾽ ἄκοντες ὥσπερ ἐν δικτύῳ συνειλημμένοι καὶ τούτου μάρτυς ὁ πανδερκὴς ὀφθαλμὸς καὶ οἱ εὐγνώμονες τῶν ἀνθρώπων· ἃ δ᾽ αὐτὸς φῂς περὶ ἐμοῦ καὶ ἅ μοι τῶν καλῶν ἀνατίθῃς, ἦν ἂν οὐδαμῶς, [f. 289r] εἰ μὴ αὐτὸς ἐγὼ ἤμην, ὅπερ εἰμί.

---

22 ἡμῶν: correxi ἡμᾶς P.

---

2 1 Re 18, 19 ‖ **36-37** 2 Cor 6, 15.

Lettera IV

È giovane anche la vecchiaia e il desiderio è reso forte proprio da certi discorsi che stimolano e che tengono in allenamento; quando si verificano queste condizioni, potrebbero recare un gran bene. Se poi uno facesse questo esercizio sin dal [primo] pelo – come si è soliti dire –, sarebbe anche d'allenamento l'essere sempre pieni di passione e desiderare fortemente di essere preparati a tal punto anche da non lanciarsi in qualsiasi affare e contro chicchessia ingenuamente, ma in grandi [questioni] e sui grandi [personaggi]. In che modo, se non con grande difficoltà, l'avere la meglio su ogni sorta di argomento gli sopravvivverà senza un discorso e con una così grande salute? A chi in tal modo sopravvivono il dire e l'essere pieni di passione e i discorsi di esortazione e di allenamento, poi non dice come poter evitare le reti del biasimo. Ad alcuni infatti può dire [che] l'atto di esprimersi è esente da pena, mentre ad altri spiega con grazia e insieme piacere, sia assoggettando tutti sia attirando tutti a sé, [che l'atto di esprimersi] stimola il desiderio. In tal modo chiunque allora si accinse a parlare e a ben parlare. In che modo non sarà possibile per lui gareggiare in qualsiasi sorta di contesa che desideri e reclamare l'onore, a meno che uno non intenda la [disputa] del teologo? Era necessario che chi, così intenzionato a impegnarsi in una simile disputa di un simile padre, si fosse preparato da lungo tempo e sin da giovane e continuamente e non diversamente da te, privo di nessuna delle qualità di cui tu sei ricco, così era opportuno che colui che intraprendeva gli elogi del grande fosse o il maestro onesto e divino o certo qualcun altro come tu eri. E in particolare da molto tempo il discorso chiamava il saggio maestro e lo esortava a essere preparato e in tal modo mettere mano ai discorsi sia in occasione di una simile disputa sia andando verso il tramonto della vita. E come quello non permise che l'onore cadesse su alcuno, così anche tu diventavi migliore di te stesso sotto ogni aspetto: hai criticato quelle per una certa ambiguità, quelle che furono composte per te in precedenza a confronto di questo stesso discorso. E certo chiamiamo vecchiaia non semplicemente l'avere i capelli bianchi, ma lo stare bene di senno, ovvero [la condizione di] chi giunge a questo livello di assennatezza, di preparazione e anche di metodo, di intelligenza e sapienza a tal punto che, ancor prima di toccare la vecchiaia, porta a maturazione i frutti acerbi della giovinezza e pare invecchiare e così andare incontro alla vecchiaia e insieme a così tante e simili provviste giungere al tramonto della vita. Valutare il valore dei benefici, a ciò bisogna pensare, e quanto sia grande la felicità? Non è possibile dire. Il fatto di fiorire in vecchiaia e dall'altro lato in tal modo rendere canuta la giovinezza non sarebbe cosa di molti ma

Lettera IV

[f. 289ʳ] Ἡβᾷ καὶ γῆρας καὶ προθυμία νευροῦται λόγοις δή τισι προκλητικοῖς καὶ ἀλειπτικοῖς· οὕτω δὲ ταῦτ' ἀνιστάμενα μεγάλ' ἂν δράσειεν. Εἰ δέ τῳ ἐξ ἄρ' ὅ φασι τριχὸς γυμνάσιον, αὐτὸ τοῦτ' ἂν εἴη καὶ μελέτη τὸ διὰ βίου προθυμεῖσθαι, καὶ οὕτως προθυμεῖσθαι παρασκευάζεσθαι ὥστε καὶ ἔργοις οὐχ ὁποιοισοῦν ἐπιβάλλειν οὐδὲ πρὸς οὑστινασοῦν ἁπλῶς, ἀλλὰ μεγάλοις καὶ ἐπὶ μεγάλοις. Πῶς οὐ ῥᾷστα σὺν οὐδενὶ λόγῳ καὶ μεθ' ὅσου τοῦ ὑγιαίνοντος περιέσται αὐτῷ τὸ περιγενέσθαι πάσης ἡστινοσοῦν ὑποθέσεως; Ὅτῳ δ' οὕτω περίεστι τὸ λέγειν, τό τε προθυμεῖσθαι καὶ λόγοι παρακλητικοὶ καὶ ἀλειπτικοί, εἶτα μὴ λέγει, πῶς ἂν ἐκφύγοι τὰ τοῦ ψόγου δίκτυα. Οἷς μὲν γὰρ ἔχει λέγειν, ἄπονον ποιεῖται τὸ λέγειν, οἷς δὲ σὺν ὥρᾳ καὶ μεθ' ἡδονῆς λέγει καὶ πάντας δουλόμενος καὶ πάντας ἐπαγόμενος, τὸ πρόθυμον διανίστησιν. Ὅστις δ' οὕτως ἐνεστήσατο τό τε λέγειν καὶ εὖ λέγειν. Πῶς οὐκ ἐξέσται αὐτῷ καταβαίνειν εἰς ὁποιονοῦν ἂν ἀγῶνα βουληθείη καὶ τὰ πρεσβεῖα αἴρειν, πλὴν εἰ μὴ τὸν τοῦ θεολόγου λέγοι τις; Τὸν δ' οὕτω βουληθέντα καθεῖναι ἑαυτὸν εἰς τὸν τοιοῦτον ἀγῶνα τοῦ τοιούτου πατρός, πόρρωθεν ἔδει προπαρεσκευάσθαι καὶ ἐκ νέου καὶ διὰ βίου καὶ οὐκ ἄλλως ἢ ὡς αὐτὸς καὶ ἐν μηδενὶ λειπόμενον ὧν αὐτὸς πλουτεῖς, ὥστε ἢ τὸν χρηστὸν καὶ θεῖον ἄρ' ἐχρῆν μάγιστρον εἶναι ἢ ἄλλον δή τινα οἷοσπερ αὐτὸς ἦσθα τὸν ἐπιβαλόντα τοῖς τοῦ μεγάλου ἐγκωμίοις. Καὶ μὲν δὴ καὶ πόρρωθεν ὁ λόγος ἐκάλει τὸν σοφὸν μάγιστρον καὶ προετρέπετο παρεσκευάσθαι καὶ οὕτω καὶ μετὰ τοιαύτης τῆς ἀγωγῆς καὶ πρὸς δυσμὰς ἥκοντα τοῦ βίου ἐπιβαλεῖν τοῖς λόγοις. Καὶ ὥσπερ ἐκεῖνος ἐν μηδενί τῳ τὰ πρεσβεῖα συμπεσεῖν ἀφῆκεν, οὕτω καὶ αὐτὸς κατὰ πάντα σαυτοῦ κρείττων ἐγένου· ἤλεγξας ἐκεῖνα σκιαγραφίαν τινα, ἅττα σοι προτοῦ πεποίηνται πρὸς τὸν νυνὶ παρόντα λόγον. Καὶ γοῦν γῆρας φαμὲν οὐ τὸ πεπολιῶσθαι ἁπλῶς [f. 289ᵛ] ἀλλὰ τὸ εὖ ἔχειν συνέσεως, τὸν γοῦν οὕτως ἔχοντα συνέσεως καὶ παρασκευῆς καὶ τοσοῦτον καὶ οὕτως ἀγωγῆς καὶ λόγου καὶ σοφίας, ὥστε καὶ πρὶν γήρως ἦφθαι πεπάνθαι τὰ τῆς νεότητος ἄωρα καὶ πεπολιῶσθαι δοκεῖν, καὶ οὕτω πρὸς γῆρας ἀπαντᾶν καὶ μετὰ τοσούτων καὶ τοιούτων τῶν ἐφοδίων πρὸς δυσμὰς ἥκειν τοῦ βίου. Πόσου τῶν ἀγαθῶν οἴεσθαι τοῦτο χρὴ νομίζειν καὶ πόσης εὐδαιμονίας; Οὐκ ἔστι εἰπεῖν. Τὸ γὰρ ἐνακμάζειν μὲν τῷ γήρᾳ, πεπολιῶσθαι δὲ τὴν νεότητα οὕτω, οὐ τῶν πολλῶν ἂν εἴη, ἀλλὰ τῶν καθάπαξ ἀπολιπόντων τὰ τῇδε, ἢ ἀπολυθέντων ὑπὸ τῶν τῇδε. Τὸ δ' οὕτω μὲν καταψῆσαι τὰ τῆς νεότητος καὶ κατεργάσασθαι ἄωρα, οὕτω δὲ προησκῆσθαι καὶ προπαρεσκευάσθαι πρὸς πάντα δρόμον λόγου, πρὸς μελέτας, πρὸς λόγους, ἐγκώμια καὶ ὅσ' ἄλλα, καὶ μετὰ τούτων ἁπάντων ἀπαντῆσαι τῷ γήρᾳ, εἶτ' ἐν ἐπιλόγοις τοῦ βίου τουτονὶ τὸν λόγον, ὥσπερ ἐπίλογον τῶν ἑαυτοῦ λόγων ἐπιχειρῆσαι ἀναθεῖναι τῷ μεγάλῳ. Πῶς οὐκ ἂν γένοιτο

soltanto di coloro che lasciano completamente le cose di questo mondo o sono liberati da queste. Il fatto di aver in tal modo limato e preparato i frutti acerbi della giovinezza e l'essersi così esercitati e preparati in ogni percorso del pensiero, nelle pratiche retoriche, nei discorsi, in encomi e quant'altro e insieme a tutte queste cose andare incontro alla vecchiaia, e poi, all'epilogo della vita, proprio questo discorso, come epilogo dei propri discorsi, provare a dedicare al grande [uomo]. Perché non potrebbe essere tale quale è stato? Perché non potrebbe uscire tale quale è uscito? Perché, essendo tale, non potrebbe attrarre a sé tutti? Se dunque così, perché, dopo aver[li] attirati a sé, non disporrà intorno un uditorio? E così, dopo aver disposto intorno a sé, non incanterà con le parole e li inciterà a parlare? Ma uno che cosa potrebbe dire? Ha tali elementi che attraggono e ammaliano gli ascoltatori che chi intende dire al proposito molte e grandi cose, non potrebbe essere biasimato di non aver detto nulla. Così controlli e domini l'ispirazione. Ma se uno dicesse: "Utilizza uno stile ricercato, ma non è preciso", oppure "È preciso, ma non risulta appropriato", oppure "È appropriato, ma non è ben adornato", oppure "[Ha] queste caratteristiche, ma non interamente la chiarezza e la purezza", oppure "[Possiede] queste qualità, ma non ha pienamente il ritmo, l'impetuosità e la profondità dei pensieri"? Così è preciso, così è appropriato, così è ben adornato che questo non arriverebbe a quel rimprovero, se veramente fosse possibile agli uomini, né, tralasciando ciò che gli è proprio secondo abitudine, percorrerebbe la strada opposta e si lancerebbero in encomi su di te. Se tuttavia uno volesse soppesare questi elementi come su una bilancia, andando al contempo in cerca di ciò che è uguale e ciò che è diverso e cosa è meglio, cosa è peggio, cosa emerge, cosa difetta, di conseguenza potrebbe capire le ragioni dell'armonia e la meticolosità di ogni qualsiasi altra regola. Difatti una cosa non ha la meglio sull'altra, non risulta inferiore, non è l'una migliore e l'altra no. In effetti uno potrebbe vedere, esaminando sia le cose in sé sia in rapporto reciproco, da ogni parte il principio di ciò che è equilibrato e che preserva l'equilibrio. Come le linee a partire dal centro della circonferenza sono dritte, tutte uguali le une alle altre, per dirla in termini geometrici, così anche tutte le informazioni annoverate. Essendo tali, quali non potrebbe mostrare e combattere e considerare estranee a sé? Queste hanno in sé un valore di gran lunga superiore alle leggi di Licurgo e Solone: quelle infatti, insieme apparse al presentarsi dell'occasione e fiorite poco o nulla, insieme anche sfiorirono. Le tue invece rimarranno e dureranno nel tempo a venire; e tutti come una festa collettiva e una celebrazione considereranno ogni cosa. Ma temo che tu abbia anche dato parola a quelli fra noi che non del tutto – credimi – si allontanano a gran distanza dalla vita e ora si muovono nel

τοιοῦτος οἷοσπερ ἐγένετο, πῶς δ’ οὐκ ἂν ἐκβαίῃ τοιοῦτος οἷοσπερ ἐξέβη, τοιοῦτος δ’ ὤν, πῶς οὐκ ἂν πάντας ἐπισπάσαιτο; Εἶθ’ οὕτως πῶς οὐ θέατρον ἐπισπασάμενος περιστήσει; Οὕτω δὲ περιστήσας, οὐ καταδήσει τοῖς λεγομένοις καὶ πρὸς τὸ λέγειν ἐγερεῖ τούτους; Ἀλλὰ τί τις ἂν εἴποι; Τοσαῦτα γὰρ ἔχει τὰ ἐπάγοντα καὶ καταδοῦντα τοὺς ἀκροατάς, ὅσα οὐδ’ ἂν τὸν πολλὰ καὶ μεγάλα θελήσαντα εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ, μὴ ἂν ἐλεχθῆναι εἰπεῖν τι τῶν πάντων οὐδέν. Οὕτως ἁλίσκεις, οὕτω κατέχεις μανικῶς. Ἀλλ’ εἴποι τις πεποίκιλται μέν, οὐκ ἠκρίβωται δέ; Ἢ ἠκρίβωται μέν, οὐχ ἥρμοσται δέ; Ἢ ἥρμοσται μέν, οὐχ ὡραΐσται δέ; Ἢ ταῦτα μέν, οὐχὶ διὰ πάντων δέ, ἥ τε καθαρότης καὶ εὐκρίνεια; Ἢ καὶ ταῦτα μέν, τὸ δὲ πυκνὸν καὶ γοργὸν οὐ διὰ πάντων καὶ βαθύνουν τῶν νοημάτων διήκει; Οὕτως ἠκρίβωται, οὕτως ἥρμοσται, οὕτως ὡραΐσται, ὡς μὴ δ’ ἄν, αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν ψόγον εἴπερ οἷόν τ’ ἦν εἰς ἀνθρώπους ἥκειν, μὴ ἂν ἀφέντα ἃ πρὸς ἔθους αὐτῷ τὴν [f. 290r] ἐναντίαν ὁδεῦσαι καὶ τοῖς ὑπὲρ σοῦ ἐπιβαλεῖν ἐγκωμίοις. Εἰ δέ τις αὐτὰ ταῦτα ὥσπερ ἐπὶ τρυτάνης ἐθελήσειε ζυγοστατῆσαι, θηρώμενος ἴσως τὸν τοῦ ἴσου καὶ ἀνίσου λόγον, καὶ ποῖον μὲν μᾶλλον ποῖον δ’ ἧττον, ποῖον δ’ ὑπέρκειται, ποῖον δ’ ὑφεῖται, ἐντεῦθεν ἂν καταμάθοι ἰσότητος λόγους καὶ πάσης ἄλλης ἡστινοσοῦν στάθμης ἀκρίβειαν. Οὐ γὰρ πλεονεκτεῖ ἕτερον ἑτέρου, οὐδ’ ὑφεῖται, οὐδὲ τὸ μὲν εὖ, τὸ δ’ οὐκ εὖ ἔχει. Ἴδοι γὰρ ἂν σκοπούμενός τις καὶ καθ’ αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα, πάντοθεν τὸν τοῦ ἴσου λόγον καὶ τὴν ἰσότητα ἑαυτοῖς συντηροῦντα. Ὡς γοῦν αἱ ἀπὸ τοῦ κέντρου ἠγμέναι πρὸς τὴν περιφέρειαν εὐθεῖαι, ἴσαι πᾶσαι ἀλλήλαις γεωμετρικῶς εἰπεῖν, οὕτω καὶ τὰ ἠριθμημένα πάντα. Τοιαῦτα δ’ ὄντα, τίνα οὐκ ἂν παραστήσαιτο καὶ καταγωνίσαιτο καὶ ἔξω ἑαυτοῦ ποιήσαιτο; Ταῦτα τῶν Λυκούργου καὶ Σόλωνος νόμων πολλῷ τῷ περιόντι τὸ τιμιώτατον ἴσχει· ἐκεῖνα γὰρ ἅμα φανέντα ἐν τῷ παραστάντι τοῦ χρόνου καὶ ἀνθήσαντα μικρὸν ἢ οὐδέν, ἅμα καὶ ἀπήνθησαν. Τὰ σὰ δὲ μενοῦσι καὶ συμπαραμενοῦσιν ἐς τὸ ὑπιὸν ἅπαν ἔτος· καὶ πάντες ὥσπερ κοινὴν πανήγυριν καὶ ἑορτὴν πάνθ’ ἕξουσιν. Ἀλλὰ δέδοικα μὴ καὶ λόγον δώῃς τοῖς ἐξ ἡμῶν οὐ πάνυ τοι προπολλοῦ ἀναλύσασι τοῦ βίου καὶ νῦν ἐνστρεφομένοις τῷ οὐρανῷ, ὅτι μὴ δεδημιούργηκας τοῦτον ἐπ’ ἐκείνων τοιοῦτον ὄντα, ἀλλ’ ἐφ’ ἡμῶν. Ἀνατρέχων γοῦν ὁ λόγος ὥσπερ τι ῥεῦμα, οὐδὲ τοὺς γεννήτορας καὶ τοὺς πάτρως καὶ τοὺς μήτρως τοὺς σοὺς αἰτίας ἀπολύσει, ὅτι μὴ προτοῦ εἰς φῶς σε προήγαγον. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἀνατεθείσθω τῇ μοίρᾳ τῶν ἡδυσμάτων. Ὁ λόγος δ’ ἑξῆς ἐπὶ τὰ ἑξῆς τοῦ λόγου· οὕτω πάντα διὰ πάντων χάριτος ἀττικῆς καὶ κομψείας πνεῖ, συνέσεως πνευματικῆς, μύρου πολυτελοῦς τοῦ κατὰ τὰς ἀρετὰς χοροῦ, γραμματικὴν ἐπαινεῖ, ῥητορικὴν θαυμάζει, φιλοσοφίαν τὴν πασῶν καλλίστην τὴν πρὸς θεὸν [f. 290v] διαβιβάζουσαν τοὺς ἀνθρώπους, τὸ παντὸς καλοῦ ἐργαστήριον, ἀναδεῖ πάσαις εὐφημίαις καί γε τὰς γειτονούσας αὐτῇ, γεωμετρίαν φημι ἀριθμητικήν, ἀστρονομίαν καὶ

cielo, poiché non hai composto un simile discorso per quelli, ma per noi. Dunque il discorso, scorrendo come un fiume, non assolverà i tuoi progenitori, gli zii paterni e materni dalle responsabilità, dal momento che in precedenza non ti guidarono alla luce. Ma ciò sia attribuito alla parte degli aromi. Il discorso è conseguente al seguito del discorso: così in tutto diffonde completamente una grazia attica e una finezza di linguaggio, un'assennatezza spirituale, un profumo prezioso del coro delle virtù, rispetta le regole della lingua, onora la retorica e cinge la filosofia, la più bella di tutte, che conduce gli uomini a Dio, la bottega di tutto ciò che è bello, con ogni lode e le discipline a lei prossime, intendo dire la geometria, l'aritmetica, l'astronomia e le altre. Or dunque bisognava che tutte le Muse si unissero qui, non quante sono, ma quante esistono, ossia le nove, non sull'Elicona né sull'Athos né sull'Olimpo, ma si disponessero nel mezzo del teatro di questo teatro universale e così lanciarsi in inni di encomio per te. Poiché ciò non è possibile né lo sarà, bisognava come seconda navigazione – come si è soliti dire – riunire una Stoà, un'Accademia, delle Panatenaiche. Se nemmeno questo, bisognava partecipassero quella celebre lira orfica, le omeomerie e anomeomerie di Anassagora che diceva "tutto è in tutto", c'era bisogno [che fossero presenti] gli atomi di Democrito e le fave di Pitagora; ora c'era necessità della sapienza di Platone, della lingua di Aristotele; bisognava e ci sarebbe stato bisogno fosse presente ora la finezza di linguaggio di Aristide, la potenza di Demostene. In tal senso il discorso rimane privo di elogi. Poiché le parti del discorso dietro alle speranze andarono, quando un tempo quelli fra gli uomini erano gli eroi, provando entrambi desiderio, io e il tuo maestrino Davide, disponiamo un uditorio, chiamando a raccolta questi vincitori delle Olimpiadi dall'Athos che sai essere scampati alla violenta tempesta del pericolo e da qualsiasi altra sua bufera. Allora lui parla per primo, difatti era necessario che il maestrino parlasse per primo. Perciò quindi parla per primo, non tanto compensando ogni cosa opportuna – difatti sarebbe completamente impraticabile – ma per quanto era giunto a lui. Subito io lo rimpiazzo e dopo di noi allo stesso modo Aiace di Salamina e Aiace di Turi, quello che calpesta e lega due a due, a tre a tre o ancora di più in una volta sola i vendicatori di Troia. Era presente al nostro uditorio anche lo zio di questi uomini valorosi ed espresse il suo parere concorde a ciò che era stato detto, lui che sia abbonda di un nobile linguaggio, sia abbonda di intelletto e saggezza, sa essere giudice imparziale in ogni situazione, invecchiò in qualsiasi opera buona e nobile, crebbe e si consumò per i discorsi divini; il guerriero tra noi, come direbbe un tale Lapite locrese, ora sonnecchia, ma domani ugualmente si sveglierà, intendo il filosofo rustico. Ti giungerà dopo non molto anche il fruttino dello zio, a meno che

τἄλλα. Νῦν ἔδει πάσας τὰς Μούσας εἰς ταὐτὸ συνελθεῖν, οὐχ ὅσαιπερ εἰσίν, ἀλλ' ὅσαιπέρ εἰσιν, ἐννεάδες γινόμεναι, οὐκ ἐν Ἑλικῶνι, οὐδ' ἐν Ἄθω, οὐδ' ἐν Ὀλύμπῳ, ἀλλ' ἐν μέσῳ τοῦ παγκοσμίου τοῦδε θεάτρου θέατρον περιστῆσαι καὶ οὕτως τοῖς ὕμνοις τῶν κατὰ σοῦ ἐγκωμίων ἐπιβαλεῖν. Ἐπεὶ δὲ τοῦτο οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἔσται, ἔδει εἰς δεύτερον, ὅ φασι, πλοῦν, καθίσαι στοάν, ἀκαδημίαν, παναθήναια. Εἰ δὲ μηδὲ τοῦτο, ἔδει παρεῖναι τὴν ὀρφικὴν ἐκείνην λύραν, τὰς Ἀναξαγόρου ὁμοιομερείας καὶ ἀνομοιομερείας καὶ πᾶν ἐν παντὶ λέγοντος· ἔδει τὰς Δημοκρίτου ἀτόμους, τοὺς Πυθαγορικοὺς κυάμους· νῦν ἔδει τὴν Πλάτωνος σοφίαν, τὴν Ἀριστοτέλους γλῶτταν· ἔδει κἂν ἔδει παρεῖναι τὴν Ἀριστείδου κομψείαν νῦν, τὴν Δημοσθένους δεινότητα. Οὕτως ὁ λόγος χηρεύει τῶν ἐγκωμίων. Ἐπεὶ δὲ τὰ τοῦ λόγου ὀπίσω τῶν ἐλπίδων ἐχώρησε, πάλαι μὲν ἐκείνων ἐξ ἀνθρώπων γενομένων τῶν ἡρώων, ζηλοτυπήσαντες ἄμφω, ἐγώ τε καὶ ὁ μαγιστρίδιος ὁ σὸς Δαυίδης, καθίζομεν θεάτρον, συγκαλοῦντες τοὺς ἐξ Ἄθω τουτουσὶ τοὺς ὀλυμπιονίκας, οὓς ἀκούεις ὑπερνηχομένους τῆς τοῦ κινδύνου ἀγρίας λαίλαπος καὶ πάσης ἧστινοσοῦν ἄλλης αὐτοῦ καταιγίδος. Προλογίζει δέ· ἐχρῆν γὰρ προλογίσαι ὁ μαγιστρίδιος. Διὸ καὶ προλογίζει, οὐχ ὅσον τὸ εἰκὸς πᾶν ἀποτιννύς, τοῦτο γὰρ ἀνέφικτον ἂν γένοιτο καθάπαξ, ἀλλ' ὅσον αὐτῷ γε ἥκει. Τοῦτον δ' εὐθὺς ἐγὼ διαδέχομαι, μεθ' ἡμᾶς δ' ἴσως ὁ τῆς Σαλαμῖνος Αἴας καὶ ὁ Θούριος, ὁ συμπατῶν καὶ συνδῶν σύνδυο καὶ σύντρεις καὶ καταπλείους τοὺς ἀλάστορας Τρῷας, Αἴας. Παρῆν δὲ τῷ καθ' ἡμᾶς θεάτρῳ καὶ ὁ πάτρως τουτωνὶ τῶν ἀνδρῶν καὶ συνεψήφιστο τοῖς λεγομένοις, ὃς πλουτεῖ μὲν γλῶτταν ἀγαθήν, [f. 291r] πλουτεῖ δὲ νοῦν, σοφίαν, οἶδε πάντα δικάζειν ἀδεκάστως, ἐνεγήρασε πᾶσι τοῖς ὁποιοισδήτισιν ἀγαθοῖς καὶ καλοῖς, ἐνετράφη καὶ συνετάκη τοῖς θείοις λόγοις. Ὁ δὲ καθ' ἡμᾶς ἥρως, ὡς ἂν εἴποι τις λοκρὸς Λαπίθης, νῦν μὲν ὑπνώττει, ἐπ' αὔριον δ' ἴσως ἐξαναστήσεται, τὸν χωρικόν φημι φιλόσοφον. Ἥξει σοι μετ' οὐ πολὺ καὶ ὁ τοῦ πάτρω καρπίδιος, πλὴν εἰ μὴ πρὸς τοὺς ἀγῶνας τοῦ θεολόγου πατρὸς προκαλεῖται καθεῖναι σαυτόν, θεολόγου ἐκείνου τοῦ πάτρω πάντων τῶν τῇ θεολογίᾳ ἐπιβαλόντων, τοῦ τὰ ἐξαίσια βροντήσαντος, τοῦ κατ' ἄμφω τὰ πρεσβεῖα συνειληφότος, μᾶλλον δὲ καθ' ὧν ἂν εἴποι τις πολλῷ τῷ περιόντι. Ἀλλὰ μὴ φθονήσῃς αὐτὸς σαυτὸν ἐξενεγκεῖν ἀδελφὸν τῷ προτέρῳ, ἢ εἰ μὴ πατέρα εἰπεῖν. Οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ θεόλογος νεμεσήσει σοι, παραχωρῶν τῷ πάτρῳ αὐτοῦ τὰ πρεσβεῖα. Ἔχομεν, ὦ πάτερ, τὸν εἰς τὸν υἱωνὸν τοῦ μεγάλου πατρὸς ἐκείνου, δὸς ἡμῖν καὶ τὸν εἰς τὸν πάτρω λόγον. Οὕτω γὰρ ὀρθοποδήσομεν καὶ στησόμεθα ἐπ' ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις· εἰ δὲ μή, χωλανοῦμεν οὐκ ἔχοντες τὸν τῶν θαυμάτων λόγον, τῆς βροντώσης ἐκείνης φωνῆς οὐρανία καὶ ἀπ' οὐρανοῦ. Τοῦτο σοι τὸ ἔργον, πλέον τοῦ τὸν Ἄθω διορύξαντος καὶ τὴν θάλατταν γεφυρώσαντος, πλέον τῆς Περικλέους καὶ Κίμωνος καὶ Μιλτιάδου καὶ Θεμιστοκλέους στρατιᾶς καὶ διοικήσεως. Ἐκεῖνοι γὰρ

alle sfide del padre teologo non ti chiami a scendere in lizza, dal momento che tutto di quello zio teologo si lancia sulla teologia, di colui che con voce tonante pronuncia cose straordinarie, di colui che ha raccolto l'onore per entrambi, anzi verso i quali uno potrebbe dire molto di più. Ma tu non evitare di generare un fratello al precedente, o per non dire un padre. Difatti il padre teologo non sarà adirato con te lasciando l'onore allo zio di questo. Abbiamo, o padre, il discorso per il nipote di quel grande padre, dacci anche il discorso per lo zio. Così infatti avanzeremo rettamente e staremo ben saldi su entrambi i polpacci; altrimenti zoppichiamo, non avendo il discorso dei prodigi di quella voce che tuona le cose celesti e che proviene dal cielo. Questo il tuo compito, più grande di colui che scavò l'Athos, di colui che fece un ponte di barche sul mare, più grande dell'esercito e del governo di Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle. Quelli infatti, spargendo anche il sangue di coloro che erano a loro sottoposti, insegnavano a versare sangue e uccidere. Queste tue cose, colonne di saggezza e coraggio, Tebe dalle cento porte che cos'altro sarebbero se non oggetti di fascinazione e finezze per occhi desiderosi e oggetto di derisione per chi è assennato? Le cose stanno in questi termini. Io questa presente lettera inviai come elogio per te e per il discorso. So che non sono stato assolutamente esaustivo e del tutto completo sia per uno che pronuncia un discorso sia per chi ha ascoltato un teologo, e certo insufficiente nell'ardore. Perciò ti rivolgerei una richiesta che in me è forte: ebbene anche in futuro mi renderò disponibile se tu vorrai rivolgere a noi ogni tua questione. Che tu sia per tutta la vita, o grande gloria, così animatore di discorsi che da tempo sono morti e freddi; come dando a questi un soffio, così rendendoli forti, così preservandoli. O grazia, o gloria, o Atene, o Attica, che tu sia per noi e facendo dono di un futuro discorso, se non anche di migliori e simili a quello che abbiamo tra le mani.

Marco Fanelli

φονῶντες καὶ τοὺς ὑπ᾽ αὐτοὺς πάντας, φονεῖν καὶ ἀνδροφονεῖν ἐδίδασκον· ταῦτα δὲ στῆλαι σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας τὰ σά, ἑκατοντάπυλοι δὲ Θῆβαι τί ἂν ἄλλο καὶ εἶεν ἢ λίχνων ὀφθαλμῶν καταγοητεύματα καὶ τρυφαί, τῶν δὲ σωφρονούντων καὶ γέλως; Καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοῦτο. Ἐγὼ δὲ τοῦτο τὸ παρὸν ὥσπερ προσφώνημά σοι καὶ τῷ σῷ λόγῳ προσεφώνησα. Ἐνδεῶς μὲν οἶδα πάνυ καὶ ἀποχρῶν οὐδαμῶς, πρός τε τὸν εἰπόντα λόγον πρός τε [f. 291v] ἀκούσαντα θεολόγου, ἀλλ᾽ οὖν τῆς προθυμίας ἐνδεῶς. Διὰ τοῦτο καὶ τὴν παραίτησιν δικαίως ἐν ἐμαυτῷ πορίσαιμι, παραίτησιν οὖσαν· ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ ἑξῆς πορίσομαι, εἴπερ αὐτὸς ἡμῖν πορίσαις σῶν πᾶν τὸ ᾐτήμενον ἡμῖν. Ἀλλ᾽ εἴης βίῳ παντί, ὦ μέγα κλέος, οὕτως ἐμψυχῶν τοὺς λόγους πόρρωθεν ὥσπερ ἀποψύξαντας καὶ καταψυχθέντας· οὕτω πνοὴν τούτοις διδούς, οὕτως ἀναρρωννύς, οὕτως ἐπανασῴζων αὐτούς. Ὦ χάρις, ὦ κλέος, ὦ Ἀθῆναι, ὦ Ἀττική, εἴης ἡμῖν καὶ τὸν λοιπὸν χαριζόμενος λόγον, εἰ μὴ καὶ πλείους καὶ ὁμοίους τῷ νῦν ἐν χεροῖν ὄντι λόγῳ.

---

34 καταψῆσαι: -εψῆσαι P ‖ **66** ἅπαν ἔτος: super verbis α et β scriba posuit ‖ **84** μηδὲ: μὴ δὲ P.

IL *SYNODIKON DELL'ORTODOSSIA* DI LAVRA (1400 CIRCA)

Antonio RIGO*

In un articolo apparso una quindicina di anni dopo la sua edizione del *Synodikon dell'Ortodossia*[1], Jean Gouillard concludeva con queste parole la breve presentazione di alcuni manoscritti che non aveva potuto utilizzare in precedenza: «La dispersion du *Synodikon* dans des recueils fort disparates, juridiques aussi bien que liturgiques, donne à espérer que nombre de témoins restent à découvrir. L'expérience et la pratique du 'genre' montrent qu'il ne faut pas trop en attendre. Nous voudrions nous tromper»[2].

In margine alle nostre ricerche sul *Synodikon* **P**, il terzo e ultimo dei tre "strati" del *Synodikon* (l'originario **M** è legato alla fine dell'Iconoclasmo, **C** alle dispute teologiche di epoca comnena), che corrisponde all'inserzione di nuovi articoli nel XIV secolo durante l'età paleologa, alla fine delle controversie teologiche legate al nome di Gregorio Palamas e precisamente dopo il Concilio del 1351[3], abbiamo ritenuto opportuno presentare in forma autonoma un nuovo e totalmente sconosciuto testimone di questo documento, che contiene diversi elementi di un certo interesse sia dal punto di vista storico che dottrinario.

* Un caloroso ringraziamento va ai cari amici Kriton Chryssochoïdis e Srdjan Pirivatrić per l'aiuto nel reperimento della bibliografia. Una lista con le abbreviazioni bibliografiche si trova alla fine dell'articolo.

1. J. GOUILLARD, Le synodikon.

2. IDEM, Nouveaux témoins du synodicon de l'Orthodoxie, *An. Boll.* 100, 1982, p. 459-462, qui p. 462.

3. A. RIGO, Le *Synodikon de l'Orthodoxie* et le Palamisme. La forme primitive de P (1351-avant 1360): les sources et les témoins, presentato alla sessione «Synodika», tenutasi al XXIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini (Belgrado, 22-27 agosto 2016), e pubblicato in *Mélanges Ivan Bozhilov*, Sofia 2017.

Revue des Études Byzantines 75, 2017, p. 255-281. doi : 10.2143/REB.75.0.3251293

Il *Synodikon dell'Ortodossia* di cui trattiamo in questo articolo è stato sinora completamente ignorato dagli studiosi (eccezion fatta, come vedremo, per un suo utilizzo, con ogni probabilità indiretto, da parte di Dragutin N. Anastasijević all'inizio del XX secolo) nonostante che il testo non sia inserito in una estesa raccolta di contenuto disparato, ma occupi l'intero codice. Questa ignoranza è senz'altro dovuta all'errata descrizione del manoscritto nel catalogo dei codici di Lavra redatto da Spyridon Lavriotis e Sophronios Eustratiadis (1925). La breve notizia sull'Hagion Oros, Mone Megistes Lauras, Γ 10 (250) lo intitola infatti così: «Τόμος συνοδικός», e poi nella laconica presentazione è specificato: «Τόμος συνοδικὸς κατὰ Βαρλαάμ»[4].

Iniziamo dalla presentazione del manoscritto, prima di soffermarci su alcuni elementi caratteristici di questo *Synodikon*.

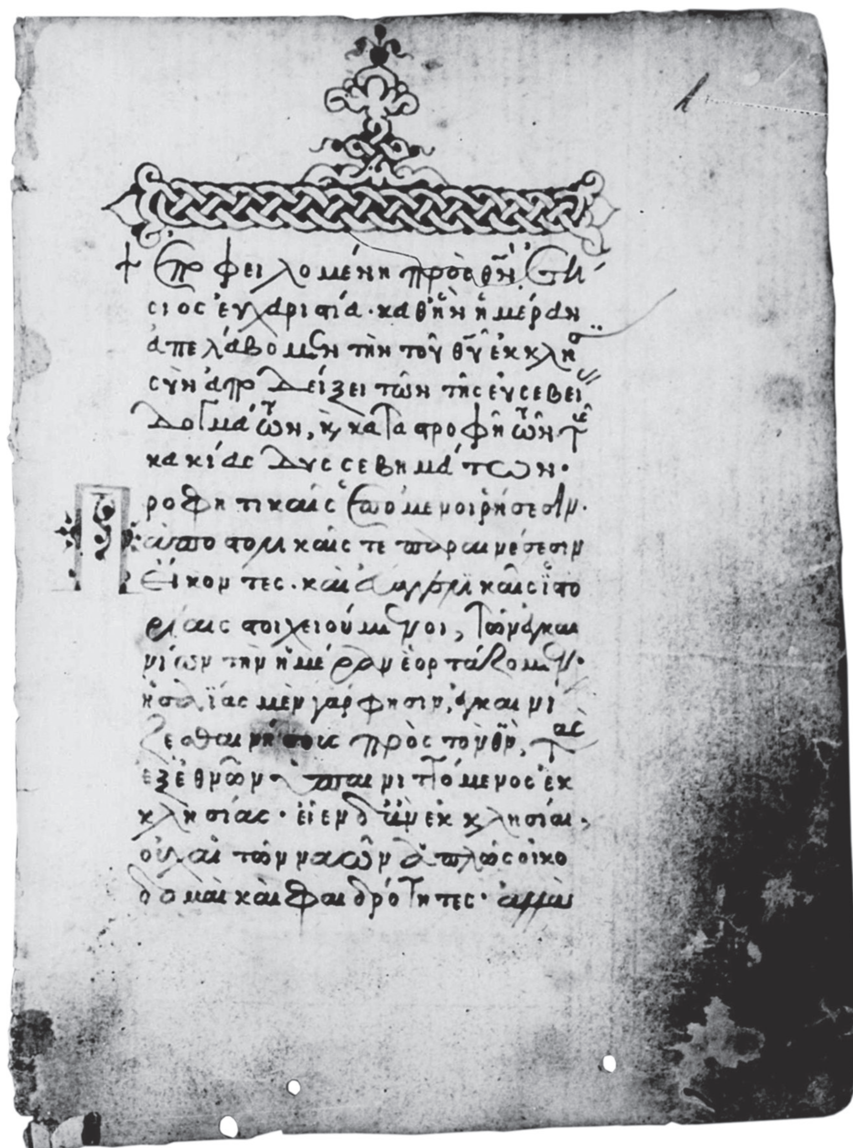
Hagion Oros, Mone Megistes Lauras, Γ 10 (250), XIV s. (fine)-XV s. (inizio) (ff. 27r, l. 5-15, 32r-34r: XV s. [metà]; ff. 39v-40r: XVI s.), cart., 295 × 195 mm, ff. I. 40 (+32a).

Esemplare del *Synodikon* che costituisce un volume autonomo per uso liturgico con spazi e fogli all'origine lasciati in bianco per gli aggiornamenti delle liste degli imperatori, delle imperatrici e dei metropoliti. La scrittura principale (**a**), databile alla fine del XIV-inizio del XV secolo, è riconducibile allo stile τῶν Ὁδηγῶν (cfr. Tav. 1). Gli spazi e i fogli bianchi sono stati in seguito riempiti da diverse mani successive, tra le quali **b** (verso la metà del XV secolo) per i ff. 27r, l. 5-15, 32r-34r e tre mani del XVI secolo nei ff. 39v-40r (**c** per f. 39v, l. 1-5; **d** per f. 39v, l. 6-7; **e** per ff. 39v, l. 8-40r, l. 6).

Synodikon dell'Ortodossia

1. Inc.: Ἐποφειλομένη πρὸς Θεὸν ἐτήσιος εὐχαριστία (J. GOUILLARD, Le synodikon, l. 1-170, 391-403, 444-471, 171-249, 479-509, 517-571, 753-767). [1](ff. 23v-24v) Patriarchi di Costantinopoli. Γερμανοῦ, Ταρασίου, Νικηφόρου καὶ Μεθοδίου – Καλλίστου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἀοιδίμου πατριάρχου, αἰωνία ἡ μνήμη (*ivi*, l. 881-918). Lo stesso copista ha aggiunto in seguito: Μακαρίου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἀοιδίμου πατριάρχου, αἰωνία ἡ μνήμη. Ματθαίου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἀοιδίμου πατριάρχου, αἰωνία ἡ μνήμη (*ivi*, l. 910-911, 919). Di una mano successiva: Εὐθυμίου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου

4. SPYRIDON LAVRIOTIS, S. EUSTRATIADIS, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας (τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει)* (Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 2-3), Paris 1925, p. 32.



Tav. 1 – Hagion Oros, Mone Megistes Lauras, Γ 10 (250), f. 1r

ἀοιδίμου πατριάρχου, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ (*ivi*, l. 920-921). [2](f. 25[r]) Patriarchi di Antiochia. Χριστοφόρου, Θεοδώρου, Ἀγαπίου καὶ Ἰωάννου, Νικολάου καὶ Ἠλιοῦ, Θεοδώρου, Βασιλείου, Πέτρου, Θεοδοσίου, Νικηφόρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἀοιδίμων πατριαρχῶν Ἀντιοχείας, αἰωνία ἡ μνήμη (*ivi*, l. 927-929). [3](f. 25[r-v]) Metropoliti. Δαμιανοῦ, Βασιλείου, Κωνσταντίνου καὶ Νικηφόρου, Χριστοφόρου, Λέοντος καὶ Σισιννίου, Βασιλείου καὶ Ἰωσήφ, Μιχαὴλ καὶ Χριστοφόρου, Γεωργίου, Παντολέοντος, | Νικηφόρου καὶ Ἀλεξάνδρου, Κοσμᾶ καὶ Κωνσταντίνου, Θεοφάνους, Πέτρου, Ἰωάννου, Νικήτα, Λέοντος, Γεωργίου, Νικολάου, Νικολάου καὶ Ἰωάννου τῶν ὀρθοδόξων μητροπολίτων, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ (*ivi*, p. 118, XII, l. 1-5). [4](ff. 25[v]-26[v]) Acclamazione di Gregorio Palamas. Γρηγορίου τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης – λόγοις καὶ πράγμασιν, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς (*ivi*, l. 692-709). [5](f. 26[v]) Acclamazioni di Anthimos di Atene, Ἀνθίμου τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Ἀθηνῶν ἱερομάρτυρος καὶ ὁμολογητοῦ, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς (cfr. *ivi*, p. 110, l. 9, 113, l. 10) e di Isidoro di Tessalonica, Ἰσιδώρου τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ (cfr. *ivi*, p. 114, l. 35-36). Ἡ ἁγία Τριὰς αὐτοὺς ἐδόξασεν (*ivi*, l. 930). [6](f. 27[r]) Add. post. di due mani diverse: Γαβριὴλ τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ. Συμεὼν τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ (cfr. *ivi*, p. 115, l. 42-43, 49-50). [7](ff. 27[v]-31[r]) Anatemi contro Barlaam e Acindino (*ivi*, l. 572-634), articoli dottrinari (*ivi*, l. 724-751). [8](f. 31[v]) Anatema contro Procoro Cidone (più in basso, p. 262). [9](ff. 35[r]-37[r]) Acclamazioni degli imperatori da Michele III a Andronico IV Paleologo. Νικηφόρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἐν εὐσεβεῖ τῇ λήξει γενομένων ἀοιδίμων βασιλέων καὶ κτητόρων ἡμῶν, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς. Μιχαὴλ τοῦ ὀρθοδόξου ἡμῶν βασιλέως καὶ Θεοδώρας τῆς ἁγίας αὐτοῦ μητρός – Μιχαὴλ τοῦ ἐν τῇ μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἀοιδίμου βασιλέως ἡμῶν τοῦ Παλαιολόγου, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς (*ivi*, l. 801-814, e più in basso, p. 260). Ἀνδρονίκου – διαβῆναι λῆξιν, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς (*ivi*, l. 683-691). Πάντων τῶν ὑπὲρ τῆς ὀρθοδοξίας – πατράσι καὶ διδασκάλοις, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ (*ivi*, l. 714-723). Στεφάνου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἀοιδίμου βασιλέως, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ (più in basso, p. 264-265). Ἰωάννου τοῦ ἐν τῇ μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἀοιδίμου βασιλέως ἡμῶν τοῦ Παλαιολόγου, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ. Ἀνδρονίκου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἀοιδίμου βασιλέως ἡμῶν, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς (*ivi*, l. 826-827). Add. post.: Ἰωάννου τοῦ ἐν τῇ μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἀοιδίμου βασιλέως ἡμῶν τοῦ Παλαιολόγου, τοῦ διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθέντος Ἰωσὴφ μοναχοῦ, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ (*ivi*, l. 828-829). [10](ff. 37[r]-38[r]) Acclamazioni delle imperatrici. Εὐδοκίας, Θεοφανοῦς, Θεοδώρας καὶ Ἑλένης, Θεοφανοῦς καὶ Θεοδώρας, Ζωῆς, Θεοδώρας,

Αἰκατερίνης, Εὐδοκίας, Μαρίας, Εἰρήνης καὶ Μαρίας – Ἄννης τῆς ἐν εὐσεβεῖ τῇ λήξει γενομένης ἀοιδίμου δεσποίνης ἡμῶν, τῆς διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθείσης Ἀναστασίας μοναχῆς, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς. Ἐλισάβετ τῆς ἐν εὐσεβεῖ τῇ λήξει γενομένης εὐσεβεστάτης αὐγούστης, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς (*ivi*, l. 858-870 e più in basso, p. 266). [11](ff. 38r-39r) *Polychronia* degli imperatori regnanti. Πολλὰ τὰ ἔτη τῶν βασιλέων. Μανουὴλ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως καὶ αὐτοκράτορος Ῥωμαίων τοῦ Παλαιολόγου καὶ Ἑλένης τῆς εὐσεβεστάτης αὐγούστης, πολλὰ τὰ ἔτη. Πολλὰ τὰ ἔτη τῶν βασιλέων. Nel marg. inf. del f. 38v add. post.: Μανουὴλ τοῦ ἐν εὐσεβεῖ τῇ λήξει γενομένου ἀοιδίμου βασιλέως ἡμῶν, τοῦ διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθέντος Ματθαίου μοναχοῦ, αἰωνία ἡ μνήμη (cfr. *ivi*, l. 846-847). Conclusione: Ὁ Θεὸς φυλάξαι τὸ κράτος αὐτῶν. Ὁ Θεὸς τὴν βασιλείαν αὐτῶν εἰρηνεύσαι. Ἐκφώνησις. Οὐρανίε βασιλεῦ τοὺς ἐπιγείους φύλαξον. Τούτων – καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Ἀμήν (*ivi*, l. 931-936). Una mano successiva del XVII secolo add.: Πάντων τῶν συνεργούντων καὶ σπουδαζόντων – ἀρχόντων, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς (più in basso, p. 271).

2. [1](f. 27r, l. 5-15) Acclamazione di Atanasio l'Athonita, inc. Ἀθανασίου τοῦ ὁσιωτάτου πατρὸς ἡμῶν, τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ ἁγίου ὄρους (*infra*, p. 268). [2](ff. 32r-34r) Inc. Ὅλοις τοῖς κατὰ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας (*infra*, p. 269). Acclamazioni degli imperatori da Michele III a Andronico III Paleologo, inc. Μιχαὴλ τοῦ ὀρθοδόξου ἡμῶν βασιλέως καὶ Θεοδώρας, (J. GOUILLARD, Le synodikon, l. 801-813, 683-691, 714-723). Tre acclamazioni, inc. Γεωργίου τοῦ ἐν ὁσίᾳ τῇ μνήμῃ νέου ὁμολογητοῦ (*infra*, p. 269). Ripresa delle acclamazioni degli imperatori. Στεφάνου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἀοιδίμου βασιλέως, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ. Ἰωάννου, Ἀνδρονίκου τῶν ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένων ἀοιδίμων βασιλέων τῶν Παλαιολόγων, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ. Ἰωάννου, Μανουὴλ τῶν ἐν εὐσεβεῖ τῇ λήξει γενομένων βασιλέων ἡμῶν τῶν Παλαιολόγων, τῶν διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθέντων Ἰωσὴφ καὶ Ματθαίου μοναχῶν, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ (*ivi*, l. 828-829 e *infra*, p. 269). Acclamazioni delle imperatrici. Εὐδοκίας, Θεοφανοῦς – καὶ Ἐλισάβετ τῶν εὐσεβεστάτων αὐγούστων, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ (v. ff. 37r-38r). Cinque acclamazioni, inc. Λαζάρου κνέζη τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει (*infra*, p. 271). *Polychronia* dei regnanti. Πολλὰ τὰ ἔτη τῶν βασιλέων. Ὁ Θεὸς φυλάξαι τὸ κράτος αὐτῶν. Ὁ Θεὸς τὴν βασιλείαν αὐτῶν εἰρηνεύσαι. Ἐκφώνησις. Οὐρανίε βασιλεῦ τοὺς ἐπιγείους φύλαξον. Τούτων – καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Ἀμήν (*ivi*, l. 931-936); f. 34v bianco.

3. (ff. 39v-40r) Cinque acclamazioni e due anatemi, inc. Γεναδίου τοῦ πανιερωτάτου μητροπολίτου τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως Σερρῶν (*infra*, p. 275-277); f. 40v bianco.

Passiamo ora a un esame del contenuto, soffermandoci in primo luogo sul testo del *Synodikon* originario (1), per poi studiare le inserzioni della metà del XV secolo (2) e infine le aggiunte ancora più tarde (3).

1. – Il *Synodikon* originario (1400 circa)

Per quanto riguarda la cronologia della redazione del *Synodikon*, le acclamazioni degli imperatori, dei patriarchi e dei metropoliti forniscono dei chiari punti fermi. I *polychronia* dei regnanti (Πολλὰ τὰ ἔτη τῶν βασιλέων. Μανουὴλ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως καὶ αὐτοκράτορος Ῥωμαίων τοῦ Παλαιολόγου καὶ Ἑλένης τῆς εὐσεβεστάτης αὐγούστης, πολλὰ τὰ ἔτη, f. 38r) ci informano innanzitutto che questo *Synodikon* fu redatto durante il regno di Manuele II Paleologo (1391-1425). Dalle acclamazioni dei defunti sappiamo che la sua redazione fu posteriore all'ottobre 1396 (morte di Isidoro metropolita di Tessalonica)[5], e anche al luglio 1397 (morte del patriarca di Costantinopoli Callisto II Xanthopoulos)[6], e anteriore al 1408, dal momento che l'acclamazione di Giovanni VII Paleologo (f. 37r), morto il 22 settembre di quell'anno[7], è di una mano diversa da quella principale. Possiamo poi osservare che anche la memoria del patriarca di Costantinopoli Matteo († 1410, f. 24v)[8] è stata aggiunta in un secondo tempo[9]. Da tutto ciò si evince che il *Synodikon* del manoscritto di Lavra fu redatto tra la seconda metà del 1397 e il 1408.

Il luogo di redazione del *Synodikon* è facilmente individuabile da diversi elementi presenti nel testo. La serie degli imperatori da Michele III a Andronico IV Paleologo si apre con una prima acclamazione (f. 35r), seguita da uno spazio bianco per eventuali integrazioni successive, che suona così: «Niceforo e Giovanni gloriosi imperatori e nostri fondatori passati a una pia vita, eterna la memoria, tre volte» (Νικηφόρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἐν εὐσεβεῖ τῇ λήξει γενομένων ἀοιδίμων βασιλέων καὶ κτητόρων ἡμῶν, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς). Gli imperatori menzionati sono Niceforo Foca (963-969) e Giovanni Zimisce (969-976), qui ricordati quali «nostri» *ktetores*, cioè

5. Cfr. *PLP*, nº 4223.

6. Cfr. *PLP*, nº 20820; A. Rigo, Une *summa* ou un florilège commenté pour la vie spirituelle? L'œuvre *Μέθοδος καὶ κανών* de Calliste et Ignace Xanthopouloi, in P. Van Deun, C. Macé (ed.), *Encyclopedic Trends in Byzantium?* (Orientalia Lovaniensia Analecta 212), Leuven 2011, p. 387-388.

7. Cfr. *PLP*, nº 21480.

8. Cfr. *PLP*, nº 17387.

9. Da osservare che al momento di aggiungere Matteo, il copista principale inserì anche, sia pure fuori posto, Macario († 1391?), che aveva dimenticato in precedenza.

come fondatori di Lavra. Oltre alle testimonianze più antiche sul ruolo di Foca[10] e di Zimisce[11] agli inizi del monastero con Atanasio, vogliamo evocare al riguardo l'affresco più tardo sulla facciata orientale della *trapeza* di Lavra nel quale è raffigurato Atanasio in preghiera dinanzi alla Madre di Dio seguito da Foca e Zimisce *ktetores* del monastero, come è ricordato dall'iscrizione (Οἱ εὐσεβέστατοι βασιλεῖς καὶ κτήτορες τῆς παρούσης ἁγίας Λαύρας Φωκᾶς καὶ Ἰωάννης σὺν τῷ ἁγίῳ πατρὶ ἡμῶν Ἀθανασίῳ)[12]. Già questo inizio della serie delle acclamazioni attesta perciò inequivocabilmente l'origine lavriota del nostro *Synodikon*. Altri elementi, come vedremo, sono un'ulteriore conferma in questo senso. Avremo modo di prenderli in considerazione.

Il testo del *Synodikon*, qual è conservato nel manoscritto di Lavra, presenta la seguente articolazione:

Synodikon delle immagini (J. Gouillard, Le synodikon, l. 1-170);
Eustrazio di Nicea (l. 391-403);
Il sacrificio di Cristo (l. 444-471);
Ripresa del *Synodikon* delle immagini – Geronzio di Lampe – Giovanni Italos (l. 171-249);
Primo sinodo su «Il Padre mio è più grande di me» (l. 479-509);
Secondo sinodo su «Il Padre mio è più grande di me» – Giovanni Eirenikos (l. 517-571);
Synodikon delle immagini: anatemi di Nicea II (l. 753-767).

Questa distribuzione degli articoli è caratteristica della recensione **P** del *Synodikon*, che è più completa rispetto a **M** e **C**, ma che «bouleverse la succession historique»[13].

In questo *Synodikon* gli articoli legati alla controversia palamitica (il cosiddetto *Synodikon* **P**) (ff. 27ᵛ-31ʳ) sono inseriti dopo le acclamazioni dei patriarchi e dei metropoliti e prima di quelle degli imperatori e delle imperatrici, consistono in sei anatemi seguiti da quattro articoli dottrinari. Va segnalato che l'acclamazione di Andronico III Paleologo (Ἀνδρονίκου – διαβῆναι λῆξιν, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς, J. Gouillard, Le synodikon,

10. Cfr. P. Lemerle in P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou, *Actes de Lavra. Première partie, Des origines à 1204* (Archives de l'Athos 5), Paris 1970, p. 33-39; D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton* (Archives de l'Athos 7), Paris 1975, p. 75-83.

11. Cfr. P. Lemerle *et alii*, *Actes de Lavra*, citato *supra*, p. 39-40; D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton*, citato *supra*, p. 97-99.

12. G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil*, nº 398, p. 132.

13. Cfr. J. Gouillard, Le synodikon, p. 40[29-30]. Da osservare anche che tra gli articoli di Giovanni Italos è qui presente l'anatema nominale contro il filosofo che ritroviamo soltanto nel manoscritto Hagion Oros, Mone Koutloumousiou 33 (3102).

l. 683-691) e quella dei difensori delle dottrine ortodosse (Πάντων τῶν ὑπὲρ τῆς ὀρθοδοξίας – πατράσι καὶ διδασκάλοις, αἰωνία ἡ μνήμη γ′, *ivi*, l. 714-723) sono spostate nella serie degli imperatori e quella di Gregorio Palamas (Γρηγορίου τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης – λόγοις καὶ πράγμασιν, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς, *ivi*, l. 692-709) all'inizio dei metropoliti, dopo la serie dei patriarchi di Antiochia.

Al di là di questa ridistribuzione degli articoli, è chiaro che il manoscritto di Lavra contiene innanzitutto la forma primitiva del *Synodikon* **P** con l'aggiunta dell'acclamazione di Gregorio Palamas (post 1357)[14] e quale supplemento ulteriore un anatema individuale e specifico, indirizzato a Procoro Cidone. Prima di presentarne il testo e di discutere alcune questioni collegate, riteniamo opportuno richiamare alcuni elementi della biografia del personaggio in questione.

Procoro Cidone (nato attorno al 1333)[15], più giovane e unico fratello di Demetrio, sin da giovane aveva abbracciato la vita monastica sul Monte Athos, a Lavra. La sua frequentazione della teologia occidentale fu senz'altro uno dei fattori determinanti alla sua opposizione nei confronti della dottrina palamita, codificata ufficialmente con il *Tomo sinodale* del 1351. Tutto ciò lo condusse a essere messo sotto accusa a Lavra con un procedimento, nel quale l'igumeno Giacomo Trikanas e l'influente gruppo degli esicasti ebbero un ruolo determinante. La vicenda si protrasse dall'inverno 1364-1365 al giugno 1367, quando Procoro giunse infine a Costantinopoli. L'inchiesta e il processo condotti dal patriarca Filoteo Kokkinos e dal sinodo si conclusero con la sua condanna e la redazione del *Tomo sinodale* nell'aprile 1368. Egli morì in isolamento, rinchiuso in un monastero costantinopolitano, tra la fine del 1369 e l'anno successivo.

Passiamo ora all'anatema contro Procoro Cidone del *Synodikon dell'Ortodossia* conservato nel manoscritto di Lavra.

> (f. 31ᵛ) Προχόρῳ τῷ Κυδώνῃ τῷ ταῖς κακίσταις Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου δόξαις ἀκολουθήσαντι, παρ' ἑαυτοῦ δὲ καινὰς καὶ ἀλλοκότους αἱρέσεις συγγραφότι καὶ δογματίσαντι, οἵας οὐδεὶς τῶν ἀπὸ τῆς ἐνσάρκου τοῦ Χριστοῦ παρουσίας μέχρι τουνῦν εἰπεῖν τετολμηκότων αὐταῖς εἰρηκότι λέξεσι, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐνδεδυμένον εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας τοῦ κοσμοκράτορος τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου· εἰ γὰρ ἐν τῷ σταυρῷ φησὶ ταύτας ἀπεξεδύσατο, δηλονότι πρότερον ἐνδεδυμένος αὐτὰς ἦν· ἔτι τε μὴ εἶναι τέλειον Θεὸν ἐξ αὐτῆς προσλήψεως ἀλλὰ τελειωτόν, κακῶς οὖν πάντη καὶ τῆς ἑαυτοῦ δεισιδαιμονίας ἀξίως τοιαῦτα καὶ ἕτερα πλείω τερατευσαμένῳ καὶ κενοφωνήσαντι, ἀνάθεμα τρίς.

14. Cfr. A. Rigo, Le *Synodikon de l'Orthodoxie* et le Palamisme, citato n. 3.
15. Al riguardo cfr. A. Rigo, Il Monte Athos, p. 20-47.

> A Procoro Cidone che ha seguito le molto malvage dottrine di Barlaam e di Acindino, che da parte sua ha scritto e insegnato nuove e strane eresie, quali nessuno di quelli dopo l'Incarnazione di Cristo sino a ora ha ardito dire, che ha affermato con queste parole che il Signore nostro Gesù Cristo era rivestito dei principati e delle potenze del signore della tenebra di questo mondo (Col 2, 15) – se infatti ha detto che sulla croce si è spogliato di questi, ciò significa che prima era da loro rivestito –, e che inoltre a causa di questa umanità non era perfetto Dio, ma imperfetto, e che in modo dunque completamente malvagio ha raccontato frottole e affermato sciocchezze tali, degne della sua superstizione e altre ancora peggiori, anatema, tre volte.

Questo anatema contro Procoro Cidone del *Synodikon dell'Ortodossia* di Lavra è evidentemente da raffrontare con quello analogo conservato in due testimoni conosciuti del *Synodikon*, Roma, Biblioteca Vallicelliana, F 22 (Martini 87) (inizio del XV secolo, Costantinopoli; in questa raccolta canonica si ritrova la mano di Giovanni Chortasmenos) e Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 172 (Tessalonica, eseguito nell'anno 1439 da Kyriakos)[16]. In questi manoscritti l'anatema si presenta in questa forma[17]:

> Allo pseudo-monaco Procoro Cidone, che non ha soltanto ricevuto in eredità in modo malvagio e ateo l'empietà di Barlaam e Acindino, e ha insegnato come loro che la comune e divina grazia e la naturale potenza ed energia della divinità in tre ipostasi è creata, e ugualmente ha pensato che è creata anche la luce che è brillata dal Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo nella sua più che divina trasfigurazione sul monte – luce che tutti i nostri santi teologi e padri teofori cantano e proclamano all'unanimità nelle loro esposizioni teologiche: gloria divina, splendore e regno di Dio, divinità increata, luce inaccessibile e illimitata, effusione inconcepibile e ineffabile dello splendore divino –, ma ancora ha scritto con una mano e un pensiero temerari contro gli altri insegnamenti degli Apostoli e dei Padri della Chiesa di Cristo cose che nessun altro eretico di tutte le epoche aveva osato dire (τολμερᾷ καὶ χειρὶ καὶ γνώμῃ συγγραψαμένῳ ἃ μηδεὶς τῶν ἐκ τοῦ παντὸς αἰῶνος αἱρετικῶν τετόλμηκεν ἕτερος), e ha avuto l'insolenza di affermare che l'umanità del Verbo di Dio, cioè la carne regale del Signore Nostro Gesù Cristo, 'nella quale abita corporalmente tutta la pienezza della divinità' (Col 2, 9) era rivestita, prima di salire sulla croce, dei principati e delle potenze (Col 2, 15), cioè dei demoni (τὸ τοῦ Θεοῦ Λόγου πρόσλημμα, ἤγουν ἡ δεσποτικὴ σὰρξ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ... ἐνδεδυμένη ἦν, πρὸ τοῦ ἀνελθεῖν ἐν τῷ σταυρῷ, τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, τουτέστι τοὺς δαίμονας); a tale Procoro dunque, che è stato ritenuto colpevole dal sinodo e al quale, dopo che i suoi scritti furono esaminati, venne chiesto o di refutarli con altri scritti o di sottometterli all'anatema, e che non volle, ma ha perseverato in tali empietà e in queste ha reso la sua misera anima, anatema.

16. Su questi manoscritti cfr. IDEM, Le *Synodikon de l'Orthodoxie* et le Palamisme, citato n. 3.

17. J. GOUILLARD, Le Synodikon, p. 87[647-665].

L'anatema contro Procoro del *Synodikon* del manoscritto di Lavra è evidentemente diverso da quello conservato negli altri due manoscritti. Iniziamo perciò le nostre osservazioni da quest'ultimo. Per quanto riguarda il contenuto, è evidente la sua maggiore articolazione: Procoro è qui accusato di seguire le dottrine di Barlaam e Acindino per quanto riguarda la distinzione essenza-energie e la luce taborica. Inoltre, prosegue l'anatema, egli ha professato idee eterodosse in merito all'umanità del Verbo divino. La chiusa ricorda il processo dinanzi al Sinodo a Costantinopoli, la condanna dell'aprile 1368 e la morte di Procoro. Il contenuto dell'anatema e la provenienza dei manoscritti che lo contengono fanno pensare a una redazione costantinopolitana di questo articolo. L'anatema contro Procoro del *Synodikon* del manoscritto di Lavra è molto più breve: ricorda soltanto che egli, oltre ad aver aderito alle dottrine di Barlaam e Acindino, ha sostenuto idee eterodosse circa l'umanità del Verbo divino. Non è qui fatta alcuna menzione del processo a Costantinopoli e della condanna nell'aprile 1368. Il parallelismo dei due anatemi nel passo sull'umanità di Cristo e in particolare nella ripresa di Col 2, 15[18] ci fa ritenere che l'anatema di redazione costantinopolitana sia successivo a quello lavriota, costituendone un'evidente amplificazione. Ci troviamo quindi dinanzi a due anatemi diversi: l'uno di origine costantinopolitana e successivo alla condanna e alla morte di Procoro, l'altro di provenienza lavriota, nel quale non si fa parola della condanna dell'aprile 1368. Saremmo perciò tentati di collocare la redazione dell'anatema del *Synodikon* di Lavra in una data anteriore e collegarla a eventi accaduti nel monastero, sui quali siamo informati dal *Tomo sinodale* del 1368. La lettera all'igumeno di Lavra Giacomo Trikanas che Procoro scrisse a Costantinopoli nel novembre/dicembre 1367 provocò nel monastero uno scompiglio generale (πάντες ὁμοῦ διεταράχθησαν). Si riunirono allora in assemblea (συναχθέντες) gli esicasti, i sacerdoti e tutti i monaci di Lavra, alla presenza del vescovo di Hierissos Davide. In quell'occasione, Procoro fu sottoposto all'anatema «come empio e incorreggibile» (ὡς ἀσεβῆ καὶ ἀδιόρθωτον)[19]. Pensiamo che l'anatema nominale indirizzato in quell'occasione a Procoro da parte dei monaci di Lavra fosse quello che è conservato nel *Synodikon* del manoscritto di Lavra.

Dopo aver detto del testo del *Synodikon*, passiamo alle acclamazioni. Nella serie degli imperatori defunti, tra Andronico III e Giovanni V Paleologo, è inserita la seguente acclamazione: «Stefan glorioso imperatore passato a una beata vita, eterna la memoria, tre volte» (Στεφάνου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ

18. Cfr. anche *Tomo sinodale del 1368*, ed. A. Rigo, Il Monte Athos, p. 113[370-379].
19. *Ivi*, p. 115[442-445], e cfr. p. 37-38.

λήξει γενομένου ἀοιδίμου βασιλέως, αἰωνία ἡ μνήμη γ'). Il sovrano del quale è qui fatta memoria è l'imperatore serbo Stefan Dušan († 20 dicembre 1355). Egli, che già nel novembre 1345, aveva emesso il "crisobollo generale" per i monasteri athoniti[20], soprattutto dopo la creazione del patriarcato serbo di Peć e la sua incoronazione a imperatore dei Serbi e dei Greci il 16 aprile 1346 a Skopje, intervenne a più riprese in favore dei monasteri del Monte Athos. Per esaudire un suo antico desiderio, Stefan, accompagnato dalla moglie Jelena e dal figlio Stefan Uroš, giunse infine all'Athos nella seconda metà dell'agosto 1347 e vi si trattenne sino alla fine dell'inverno-inizio della primavera 1348[21]. Al periodo della visita dei diversi monasteri athoniti, novembre-dicembre 1347, risalgono evidentemente le diverse donazioni, tra le quali ricordiamo il crisobollo per Lavra del mese di dicembre, emesso in occasione del suo soggiorno nel monastero. In questo documento, Dušan ricordava che, giunto all'Athos, e «dopo aver venerato le altre sante chiese di Dio, era venuto nella suddetta sacra Lavra e aveva venerato la santissima Signora Madre di Dio e il santo Padre Atanasio e aveva visto anche gli anziani che vi vivono (καὶ εἶδον καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ ἁγίους γέροντας) e tutto questo famoso e più di tutti meraviglioso monastero»[22]. Alla visita devono essere collegate la menzione di Stefan Dušan nel *Synodikon* e quella nel *brebion* del monastero. A questo proposito abbiamo una testimonianza importante, di qualche anno successiva alla scomparsa di Dušan. Nella parte iniziale del crisobollo del figlio di Dušan e di Jelena, Stefan Uroš dell'ottobre 1361, si ricordava infatti che i monaci di Lavra «si presero cura dell'onore e della salvezza dell'anima del tre volte beato e glorioso

20. A. Solovjev, V. A. Mošin, *Grčke povelje Srpskih vladara. Diplomata Graeca regum et imperatorum Serviae* (Fontes rerum Slavorum meridionalium, Series sexta. Fontes lingua Graeca conscripti 1), Beograd 1936, nº V, p. 28-35.

21. In merito G. C. Soulis, Ὁ τσάρος Στέφανος Δουσὰν καὶ τὸ Ἅγιον Ὄρος, *EEBS* 22, 1953, p. 82-96, ripreso in Idem, Tsar Stephen Dušan and Mount Athos, *Harvard Slavic Studies* 2, 1954, p. 125-139, rist. in Idem, *Ἱστορικὰ μελετήματα. Βυζαντινά, Βαλκανικά, Νεοελληνικά*, Athena 1980, p. 35-50, 51-67; *Actes de Lavra*. IV, p. 42 – ma v. P. Lemerle, *Actes de Kutlumus* (Archives de l'Athos 2[2]), Paris 1988, p. 431-432; G. Subotić, Prilog hronologiji dečanskog zidnog slikarstva, *ZRVI* 20, 1981, p. 134-135; M. Živojinović, De nouveau sur le séjour de l'empereur Dušan à l'Athos, *ZRVI* 21, 1982, p. 120-126; A. Rigo, Gregorio Palamas metropolita di Tessalonica (1347) tra gli Zeloti, Gregorio Acindino e Stefano Dušan, in M.-H. Congourdeau (ed.), *Thessalonique au temps des Zélotes (1342-1350). Actes de la Table Ronde organisée dans le cadre du 22e Congrès international des études byzantines à Sofia, le 25 août 2011* (Centre de Recherche et Civilisation de Byzance. Monographies 42), Paris 2014, p. 139-145.

22. Lavra, nº 128, ed. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou, *Actes de Lavra*. III, *De 1329 à 1500* (Archives de l'Athos 10), Paris 1979, p. 37[6-14]. Da ricordare che questo crisobollo di Dušan in favore di Lavra era stato preceduto da un *prostagma* (perduto) per lo stesso monastero.

imperatore, signore e padre della mia persona imperiale, e scrissero il suo nome nel *Synodikon* in modo che fosse acclamato e beatificato assieme ai pii imperatori secondo la consuetudine della Chiesa (ἔγραψαν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ συνοδικῷ ὥστε εὐφημεῖσθαι καὶ μακαρίζεσθαι αὐτὸν μετὰ τῶν εὐσεβῶν βασιλέων κατὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας συνήθειαν), e ugualmente nel *brebion* della loro chiesa in modo che fosse ricordato ogni giorno assieme ai grandi imperatori fondatori (καὶ ἐν τῷ ἱερῷ τῆς κατ᾿ αὐτοῦς ἐκκλησίας βρεβίῳ ὥστε μνημονεύεσθαι καθ᾿ ἡμέραν μετὰ τῶν ἀοιδίμων βασιλέων τῶν κτητόρων) e hanno anche stabilito e hanno fatto ogni anno la commemorazione per la sua anima nel giorno della sua scomparsa (ἔταξαν δὲ καὶ ποιοῦσι κατ᾿ ἔτος μνημόσυνον ὑπὲρ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ἐν τῇ τῆς κοιμήσεως αὐτοῦ ἡμέρᾳ)»[23]. Avremo modo di ritornare più avanti su questa testimonianza e, soprattutto, sull'inserimento del nome di Stefan Dušan nelle acclamazioni del *Synodikon dell'Ortodossia* di Lavra.

Alla menzione di Dušan nella serie degli imperatori del *Synodikon* del manoscritto di Lavra corrisponde evidentemente quella della moglie Jelena in quella delle imperatrici. Alla fine delle acclamazioni infatti, dopo il nome di Anna Paleologa († 1365/1366)[24], leggiamo infatti: «Elisabetta piissima augusta, passata a una pia vita, eterna la memoria, tre volte» (Ἐλισάβετ τῆς ἐν εὐσεβεῖ τῇ λήξει γενομένης εὐσεβεστάτης αὐγούστης, αἰωνία ἡ μνήμη τρίς, f. 38ʳ). Jelena († 7 novembre 1376)[25], diventata monaca con il nome di Jelisaveta dopo la morte del marito, governò Serre, avendo relazioni molto strette, e a diversi livelli, con i monasteri dell'Athos[26]. Per quanto riguarda Lavra, i rapporti tra Jelena/Jelisaveta e il monastero furono molto intensi, soprattutto durante l'igumenato di Giacomo Trikanas negli anni 60 del XIV secolo. A questo proposito merita di essere ricordato anche il già citato crisobollo del figlio di Dušan e di Jelena, Stefan Uroš dell'ottobre 1361, con il quale egli confermava a Lavra la donazione del monastero di Tutti i Santi fatta qualche tempo prima dalla madre Jelena[27].

Prima di passare all'analisi delle parti aggiunte successivamente nel *Synodikon*, soffermiamo per un attimo la nostra attenzione su quanto è emerso finora. Questo *Synodikon dell'Ortodossia*, eseguito a Lavra attorno al 1400, presenta nelle acclamazioni degli imperatori e delle imperatrici e in un anatema aggiunto agli articoli palamiti alcuni elementi particolari e

23. Lavra, nº 140, *ivi*, p. 84[6-8].
24. Cfr. *PLP*, nº 21347.
25. Cfr. *PLP*, nº 6006.
26. In merito, e in particolare per Lavra cfr. A. RIGO, Il Monte Athos, p. 14-16, dove si possono anche trovare i rimandi alle fonti e alla bibliografia.
27. Lavra, nº 140, ed. P. LEMERLE *et alii*, *Actes de Lavra*. III, citato n. 22, p. 84-85.

propri, che sono strettamente legati alla storia stessa del monastero: la memoria dei *ktetores*, gli imperatori Niceforo Foca e Giovanni Zimisce, e quella di più recenti benefattori del XIV secolo, l'imperatore serbo Stefan Dušan e la moglie Jelena/Jelisaveta. La presenza dell'anatema contro Procoro Cidone ci ha condotto alla prima fase dell'inchiesta su di lui nel monastero di Lavra, dove egli viveva, prima del processo e della condanna a Costantinopoli nel 1368.

Non conosciamo i materiali e gli antigrafi utilizzati per l'esecuzione a Lavra di questo *Synodikon*, dal momento che, da quanto ci risulta, non sono pervenuti *Synodika* più antichi copiati o conservati nel monastero. I materiali connessi all'istruttoria lavriota a carico di Procoro, e in particolare il *Tomo sinodale* del 1368, forniscono però delle informazioni che, pur indirettamente, sono utili al riguardo. In una riunione tenutasi a Lavra tra l'autunno 1365 e gli inizi (gennaio-febbraio) del 1366, l'igumeno Giacomo Trikanas e i sacerdoti del monastero inviarono a Costantinopoli dal patriarca Filoteo Kokkinos un rapporto scritto su Procoro. In quell'occasione l'igumeno Giacomo Trikanas richiedeva anche a Filoteo una copia del *Synodikon dell'Ortodossia* con gli anatemi supplementari contro Barlaam e Acindino (τὰ συνοδικῶς συγγραφέντα κεφάλαια κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου καὶ τεθέντα ἐν τῷ ἱερῷ Συνοδικῷ τῷ ἀναγινωσκομένῳ ἐτησίως κατὰ τὴν κυριακὴν τῆς ὀρθοδοξίας, ἐν οἷς ἀναθεματίζονται μὲν οὗτοι καὶ πάντες οἱ ὁμόφρονες καὶ οἱ ἐπεκδικοῦντες αὐτούς, ἀνακηρύττονται δὲ οἱ κατακράτος τούτους καταβαλόντες καὶ πάντες οἱ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ παντὶ τῷ δυναμένῳ τὰ τῆς Ἐκκλησίας κρατύνοντες καὶ συνιστῶντες), in modo che fossero ricopiati nel *Synodikon* di Lavra e letti in occasione della Domenica dell'Ortodossia (ὥστε καὶ ἐν τῷ ἐκεῖ ἀναγινωσκομένῳ ὁμοίως Συνοδικῷ γραφῆναι, καὶ ὡσαύτως κατὰ τὸν αὐτὸν ἀναγινώσκεσθαι καιρόν), per rafforzare i monaci, per sostenere i dubbiosi e per costringere Procoro a leggerli e sottoscriverli[28]. Da Costantinopoli si ottemperò evidentemente alla richiesta di Lavra, perché in occasione della successiva Domenica dell'Ortodossia (22 febbraio 1366), Procoro Cidone, dopo un rifiuto iniziale, fu in sostanza obbligato a sottoscrivere gli anatemi[29]. Da questa vicenda si ricavano alcuni elementi di un certo interesse. L'esemplare del *Synodikon dell'Ortodossia* che era utilizzato a Lavra nel 1365 non conteneva ancora gli articoli palamiti introdotti con il Concilio del 1351 (in altre parole si trattava di un *Synodikon* **C**). L'igumeno Giacomo Trikanas richiese a Costantinopoli questi articoli che furono così inseriti nel *Synodikon* di Lavra e letti per

28. *Tomo sinodale del 1368*, ed. A. RIGO, Il Monte Athos, p. $102^{97\text{-}108}$.
29. *Ivi*, p. $102\text{-}103^{106\text{-}113}$.

la prima volta nel monastero in occasione della Domenica dell'Ortodossia del 1366. Gli articoli inseriti allora consistevano nella forma primitiva del *Synodikon* **P** con l'acclamazione supplementare di Gregorio Palamas introdotta dopo la morte di lui (1357)[30]. Questo esemplare del *Synodikon dell'Ortodossia* di Lavra non si è conservato, ma evidentemente il *Synodikon* del manoscritto Hagion Oros, Mone Megistes Lauras, Γ 10 (250), eseguito nel monastero attorno al 1400, fu copiato proprio sulla base di questo manoscritto più antico.

2. – Le acclamazioni aggiunte nel corso del xv secolo

Terminata l'analisi del testo originario del *Synodikon dell'Ortodossia* di Lavra quale era stato vergato da **a** attorno al 1400, passiamo ora all'esame delle estese inserzioni e aggiunte effettuate nel *Synodikon* verso la metà del xv secolo (**b**).

Una prima aggiunta è stata vergata da questa mano in uno spazio lasciato bianco dopo le acclamazioni dei metropoliti.

> (f. 27r) Ἀθανασίου τοῦ ὁσιωτάτου πατρὸς ἡμῶν, τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ ἁγίου ὄρους ἀνδρικῶς καὶ γενναίως καὶ μαρτυρικῶς ἀσκήσαντος καὶ τὸν δρόμον τῆς ἀληθοῦς καὶ ἀγγελικῆς πολιτείας, ἤτουν θεϊκῆς ξυναυλίας τετελεκότος καὶ τῆς ἀφράστου καὶ ὑπερθέου καὶ ζωαρχικῆς καὶ ἁγίας καὶ ὑπερφώτου Τριάδος μύστην, τοῦ μυσταγωγοῦ καὶ ἀρχιποίμενος καὶ ἀοιδίμου πατρὸς ἡμῶν τοῦ ἐν ἔργοις καὶ λόγοις καὶ δόγμασι εὐσεβέσιν καὶ πράξεσιν ἐνθέοις διαπρέψαντος, αἰωνία ἡ μνήμη γʹ.
>
> Nel marg. inf. una mano più tarda del xvii secolo ha ripetuto le ultime parole: πράξεσιν ἐνθέοις διαπρέψαντος, αἰωνία ἡ μνήμη.
>
> Atanasio, il santissimo nostro padre del monte santo dell'Athos, che ha praticato valorosamente, nobilmente e come un martire l'ascesi e che ha condotto a termine la via della condotta vera e angelica, cioè la convivenza divina e iniziato alla ineffabile, sovradivina, principio di vita, santa e sovraluminosa Trinità, il mistagogo, sommo pastore e glorioso padre nostro che si è distinto in opere, parole, pii dogmi e azioni inspirate da Dio, eterna la memoria, tre volte.

L'acclamazione qui introdotta è chiaramente per il fondatore del monastero di Lavra, Atanasio l'Athonita (925/930-1000 circa)[31].

30. Cfr. più in alto e A. Rigo, Le *Synodikon de l'Orthodoxie* et le Palamisme, citato n. 3.

31. Da ricordare *en passant* l'acclamazione per Atanasio presente in alcune recensioni del *Synodikon*: Ἀθανασίου τοῦ πανοσιωτάτου μοναχοῦ ἡγουμένου, τοῦ ἐν ὄρει τῷ Ἄθωνι ἀσκήσαντος, αἰωνία ἡ μνήμη, J. Gouillard, Le synodikon, Appendix 3, l. 17-18.

L'inserzione di maggiore estensione effettuata da **b**, e che occupa diversi fogli (ff. 32r-34r) e che contiene le acclamazioni per gli imperatori e le imperatrici, è preceduta dai due seguenti articoli (f. 32r):

1. Ὅλοις τοῖς κατὰ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας ἢ διὰ λόγου ἢ διὰ ἔργου γενομένοις, καὶ οὐ τὰ ὑπὲρ αὐτῆς ἐπισυστάσει καὶ φρονοῦσι καὶ λέγουσιν, ἀνάθεμα γ'.
2. Πάντων τῶν ὑπὲρ αὐτῆς ἀγωνιζομένων καὶ σπουδὴν τιθεμένων, ὥστε αὐτὴν καὶ τὰ αὐτῆς καὶ αὔξειν καὶ συνίστασθαι, αἰωνία ἡ μνήμη γ'.

1. A tutti coloro che sono contro la Chiesa di Cristo o tramite le parole o le opere e che non pensano e dicono le cose per la sua conservazione, anatema, tre volte.
2. Tutti coloro che combattono per questa e se ne prendono cura, in modo da accrescere e conservare le sue cose, eterna la memoria, tre volte.

Seguono poi le acclamazioni degli imperatori da Michele III a Manuele II Paleologo (Μιχαὴλ τοῦ ὀρθοδόξου ἡμῶν βασιλέως καὶ Θεοδώρας – Ἰωάννου, Μανουὴλ τῶν ἐν εὐσεβεῖ τῇ λήξει γενομένων βασιλέων ἡμῶν τῶν Παλαιολόγων, τῶν διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθέντων Ἰωσὴφ καὶ Ματθαίου μοναχῶν, αἰωνία ἡ μνήμη γ', J. GOUILLARD, Le synodikon, l. 801-829, 846-847), che riproducono in sostanza quelle del *Synodikon* originario con le aggiunte successive (ff. 35r-38v). Da rilevare però, tra Andronico II Paleologo (Ἀνδρονίκου – διαβῆναι λῆξιν, αἰωνία ἡ μνήμη γ', *ivi*, l. 683-691. Πάντων τῶν ὑπὲρ τῆς ὀρθοδοξίας – πατράσι καὶ διδασκάλοις, αἰωνία ἡ μνήμη γ', *ivi*, l. 714-723) e Stefan Dušan (Στεφάνου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἀοιδίμου βασιλέως, αἰωνία ἡ μνήμη γ', cfr. più in alto), l'inserimento delle seguenti tre acclamazioni.

1. Γεωργίου τοῦ ἐν ὁσίᾳ τῇ μνήμῃ νέου ὁμολογητοῦ, τοῦ ἀπὸ τῆς θεοφυλάκτου πόλεως Μιτυλήνης ὁρμωμένου καὶ ἐν αὐτῇ ἀρχιερατεύσαντος, αἰωνία ἡ μνήμη γ'.
2. Δαβὶδ καὶ Συμεὼν τῶν τρισολβίων αὐταδέλφων αὐτοῦ, αἰωνία ἡ μνήμη γ'.
3. Ματθαίου μοναχοῦ τοῦ τὸν βίον ὅλον αὐτοῦ ἐν λύπαις καὶ περιστάσεσι διηνυκότος, καὶ τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως κήρυξ λαμπρότατος ἀναφανεὶς καὶ λόγοις καὶ ἔργοις καὶ θεοσόφοις γραφαῖς τὴν ἁγίαν Τριάδα τρανῶς ἀνακηρύξας καὶ ταῖς διὰ στόματος ἰδίου σοφαῖς καὶ θαυμασίαις δημηγορίαις τοὺς τὸ εὐσεβὲς δόγμα ἀνατρέπειν ἐπιχειροῦντας, καὶ εἰς κτίσμα καὶ δουλείαν τὸ ἅγιον Πνεῦνα κατάγειν ἐπιχειροῦντας, καθελῶντος τε καὶ ἀποκηρύξαντος, ὡς καὶ ἐν τοῖς τοιούτοις τοῖς ὑπὲρ εὐσεβείας ἀγωνίσμασι τὸν τῆδε μεταλάξας βίον, αἰωνία ἡ μνήμνη γ'.

1. Giorgio il confessore di santa memoria, originario della città di Mitilene custodita da Dio e di questa vescovo, eterna la memoria, tre volte.
2. Davide e Simeone, i suoi tre volte beati fratelli, eterna la memoria, tre volte.
3. Matteo monaco che ha trascorso tutta la sua vita in afflizioni e difficoltà, che apparve come un molto splendente annunziatore della fede dei cristiani, che proclamò con chiarezza con parole, opere e scritti sapienti in Dio la santa

> Trinità e con i sapienti e meravigliosi discorsi pubblici <pronunziati> con la sua stessa bocca immobilizzò e scomunicò coloro che cercavano di sconvolgere il pio dogma, tentando di ridurre a creatura e servo lo Spirito santo, così che in tali combattimenti in difesa della pietà concluse la vita di quaggiù, eterna la memoria, tre volte.

In merito a queste acclamazioni "parassite" nella serie degli imperatori dobbiamo osservare innanzitutto che i personaggi menzionati non erano imperatori o regnanti né, da quanto ci risulta, avevano avuto una qualche relazione con Lavra.

Le acclamazioni **1**.-**2**. per i fratelli Giorgio, Davide e Simeone evocano le figure di tre santi di Mitilene dell'epoca iconoclasta, ben attestati nella tradizione agiografica (*BHG* 494, 2163)[32].

L'acclamazione **3**. per il monaco Matteo pone maggiori problemi per l'identificazione della figura in questione. Egli è celebrato per le sue opere in difesa della «santa Trinità» e in particolare per avere combattuto «coloro che cercavano di sconvolgere il pio dogma, tentando di ridurre a creatura e servo lo Spirito santo». Il monaco doveva quindi essere un polemista avverso ai Latini, dal momento che i termini utilizzati per l'acclamazione (in particolare εἰς κτίσμα κατάγειν τὸ Πνεῦμα), dopo l'età patristica e a Bisanzio, sono tipici della trattatistica antilatina sulla processione del santo Spirito. Riteniamo perciò che il «monaco Matteo» celebrato dall'acclamazione del *Synodikon* vada identificato con Matteo Blastaris (attivo a Tessalonica verso la metà del XIV secolo)[33], autore di tre opere contro i Latini, diverse nel contenuto e nell'intenzione.

32. Cfr. in primo luogo A. Kazhdan, David, Symeon and George of Mytilene, *ODB*, I, p. 589; P. Karlin-Hayter, Notes on the Acta Davidis, Symeonis et Georgii (*BHG* 494), in B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun (ed.), *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for His Sixty-Fifth Birthday* (Orientalia Lovanensia Analecta 137), Leuven-Paris-Dudley, MA 2004, p. 325-350; Eadem, Restoration of Orthodoxy, the Pardon of Theophilos and the *Acta Davidis, Symeonis et Georgii*, in E. M. Jeffreys (ed.), *Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman*, Cambridge 2006, p. 361-373; A. Kaldellis, S. Efthymiadis, *The Prosopography of Byzantine Lesbos, 284-1355 A.D. A Contribution to the Social History of the Byzantine Province* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften 403), Wien 2010, nº 67 (p. 74-75), nº 80 (p. 79-81), nº 144 (p. 110-112).

33. Cfr. K. A. Palaiologos, *An Annotated Edition of the Refutation of the Errors of the Latins by Matthaios Blastares*, a thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy at the University of London (Royal Holloway and Bedford New College), June 2011; *PLP*, nº 2808; S. S. Horujy, *Hesychasm. An Annotated Bibliography*, Moskva 2004, p. 429-430 (bibl.); K. A. Palaiologos, The Use of Latin Theological Sources in Matthaios Blastares' Treatise On the Errors of the Latins, in J. A. Demetracopoulos, Ch. Dendrinos (ed.), *When East Met West. The Reception of Latin Philosophical and Theological Thought in Late Byzantium* (= *Nicolaus* 40), Bari 2013, p. 49-70.

Queste tre acclamazioni danno l'impressione di essere una sorta di corpo estraneo nella serie degli imperatori, ma non riusciamo a comprendere le ragioni del loro inserimento, e soprattutto in questo punto del *Synodikon*.

Alle acclamazioni degli imperatori seguono quelle delle imperatrici sino a Anna Paleologa (J. GOUILLARD, Le synodikon, l. 858-870) e a Jelena/Jelisaveta (καὶ Ἐλισάβετ τῶν εὐσεβεστάτων αὐγουστῶν, αἰωνία ἡ μνήμη γ′, cfr. più in alto), anche in questo caso riprese da quelle del *Synodikon* originario.

Dopo Jelena/Jelisaveta e altre cinque acclamazioni, di cui diremo tra un attimo, figurano i *polychronia* per i regnanti e la conclusione (ff. 33v-34r, Πολλὰ τὰ ἔτη τῶν βασιλέων. Ὁ Θεὸς φυλάξαι τὸ κράτος αὐτῶν. Ὁ Θεὸς τὴν βασιλείαν αὐτῶν εἰρηνεύσαι. Ἐκφώνησις. Οὐρανίε βασιλεῦ τοὺς ἐπιγείους φύλαξον. Τούτων – καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Ἀμήν. J. GOUILLARD, Le synodikon, l. 931-936).

Al f. 33r-v (cfr. Tav. 2) compaiono perciò le seguenti cinque acclamazioni.

1. Λαζάρου κνέζη τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἀοιδίμου καὶ εὐσεβοῦς αὐθέντου πάσης Σερβίας, αἰωνία ἡ μνήμη γ′.
2. Ἑλένης τῆς ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένης ἀοιδίμου καὶ εὐσεβοῦς κνεζαίνης, τῆς διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθείσης Εὐγενίας μοναχῆς, αἰωνία ἡ μνήμη γ′.
3. Στεφάνου τοῦ ἀοιδίμου καὶ μακαρίτου δεσπότου πάσης Σερβίας, τοῦ πάντα μὲν τὸν βίον καλῶς καὶ θεοφιλῶς διαβιβάσαντος, ἐλεημοσύναις δὲ μάλιστα διαπρέψαντος ὡς γενομένου πολλοῖς μὲν ἀπόροις ποριστήν, πολλοῖς δὲ ἀδικουμένοις προστάτην, κτήτορός τε, ἢ μᾶλλον πατρός, ἐκπληροῦντος τόπον εἰς ὅλον τοῦτο τὸ καθ' ἡμᾶς ἅγιον ὄρος, ὅλαις χερlσὶν ἐπικρατοῦντος καὶ συνιστῶντος αὐτὸ καὶ λόγοις καὶ πράγμασιν ἐπαρκοῦντος ἡμῖν, τοῦ ὡς ἀληθῶς χριστιανικωτάτου καὶ φιλομονάχου αὐθέντου, αἰωνία ἡ μνήμη γ′.
4. Γεωργίου καὶ Εἰρήνης τῶν ἐν εὐσεβεῖ τῇ λήξει γενομένων ἀοιδίμων δεσπότων πάσης Σερβείας, αἰωνία ἡ μνήμη γ′.
5. Πάντων τῶν συνεργούντων καὶ σπουδαζόντων ὑπὲρ συστάσεως καὶ ὠφελείας τῆς ἁγίας ἡμῶν ταύτης μονῆς, καὶ τῶν χορηγούντων καὶ θεραπευόντων αὐτὴν λόγοις καὶ εὐεργεσίαις, βασιλέων, δεσπότων, αὐθεντῶν, ἀρχόντων, αἰωνία ἡ μνήμη γ′.

1. Il principe (*knez*) Lazzaro glorioso e pio signore di tutta la Serbia, passato a una beata vita, eterna la memoria, tre volte.
2. Elena gloriosa e pia principessa, passata a una beata vita, che con il divino e angelico abito ha preso il nome di monaca Eugenia, eterna la memoria, tre volte.
3. Stefano il glorioso e di beata memoria despota di tutta la Serbia, che ha trascorso tutta la vita in modo buono e amante di Dio, che si è soprattutto distinto per le elemosine tanto da diventare fornitore di molti privi di risorse e protettore di coloro ai quali era stata arrecata ingiustizia, occupando il posto di fondatore o piuttosto di padre in tutto questo nostro Monte Santo, governandolo e prendendosene cura a piene mani e venendo in nostro aiuto con parole

Tav. 2 – Hagion Oros, Mone Megistes Lauras, Γ 10 (250), f. 33r

e opere, quale signore veramente molto cristiano e amico dei monaci, eterna la memoria, tre volte.
4. Giorgio e Irene gloriosi despoti di tutta la Serbia, passati a una pia vita, eterna la memoria, tre volte.
5. Tutti coloro che hanno contribuito e si sono sforzati al mantenimento e all'utilità di questo nostro santo monastero, e che lo hanno rifornito e ne hanno avuto cura con parole e benefici, imperatori, despoti, signori, arconti, eterna la memoria, tre volte.

Le acclamazioni **1**.-**4**. sono già state pubblicate da Dragutin N. Anastasijević nel suo contributo del 1922 sugli archivi serbi del monastero di Lavra[34]. Egli si basava sui risultati delle missioni scientifiche effettuate negli anni 1906 e 1907. Per quanto riguarda il nostro manoscritto, Anastasijević si era con ogni probabilità valso dell'aiuto dell'allora bibliotecario di Lavra, ieromonaco Chrysostomos, alla cui memoria dedicò poi l'articolo[35]. La conoscenza indiretta da parte di Anastasijević del manoscritto spiega la genericità dell'indicazione che precede le quattro acclamazioni: Ἐκ τοῦ ἱεροῦ Συνοδικοῦ τῆς ἐν Ἄθῳ ἱερᾶς μονῆς Μ. Λαύρας[36].

Passiamo ora ad alcune osservazioni sui personaggi menzionati in queste acclamazioni.

1. Principe Lazar, † 15 giugno 1389 a Kosovo Polje[37]. Sono noti gli interventi di Lazar in favore dei monasteri dell'Athos. Per quanto riguarda Lavra questi sono innanzitutto testimoniati da due atti, l'uno del 1375/1376, con il quale confermava una donazione fatta dal monaco Dionysios e dal fratello Crepĭ[38], e l'altro del 1381 con il quale concedeva a Lavra una rendita annuale dalla miniera di Novo Brdo[39].

Per quanto riguarda la notizia nel *Synodikon* di Lavra, dobbiamo ricordare che in un atto (1395/1396) dell'igumeno del monastero di San Panteleimon Nicodemo in favore della vedova di Lazar, monaca Jevgenija, e dei figli Stefan e Vuk, si parla delle commemorazioni in quel monastero dei

34. D. N. ANASTASIJEVIĆ, Srpski arhiv Lavre atonske, *Spomenik* 56, 1922, p. 6-21, qui p. 17.
35. *Ivi*, p. 20, 6 (Χρυσοστόμῳ ἱερομονάχῳ λαυριώτῃ τῷ τῆς εὐσεβοῦς λήξεως ἀφιεροῦται). Per il bibliotecario Chrysostomos cfr. anche G. MILLET, J. PARGOIRE, L. PETIT, *Recueil*, p. 122 e quanto scriveva L. PETIT, Vie de saint Athanase l'Athonite, *An. Boll.* 25, 1906, p. 8, 11.
36. *Ivi*, p. 17. A. riportava poi un estratto del *brebion* del monastero (sul quale cfr. più in basso n. 67).
37. Cfr. *PLP*, nº 14331; A. MLADENOVIĆ, *Povelje kneza Lazara*, da dove si può risalire alla bibliografia precedente.
38. *Ivi*, p. 17-21 (I); cfr. *Actes de Lavra*. IV, Actes serbes, nº 4, p. 181-183.
39. A. MLADENOVIĆ, *Povelje kneza Lazara*, p. 171-175 (IX); *Actes de Lavra*. IV, Actes serbes, nº 5, p. 184-185.

vivi e dei defunti della famiglia regnante. A questo proposito si accennava alla lettura del *Synodikon* in occasione della domenica dell'Ortodossia: «quando viene il giorno stabilito per la commemorazione di tutti i cristiani ortodossi si faccia memoria anche del santo signore principe Lazar»[40].

2. La moglie di Lazar, Milica/Elena, entrata in religione dopo la morte del principe come monaca Jevgenija († 1405)[41]. Due atti conservati nell'archivio di Lavra attestano gli interventi della vedova e dei suoi figli in favore del monastero. Con il primo, risalente al 1394/5, la monaca Jevgenija, con i figli Stefan e Vuk, accordava, su richiesta dei monaci di Lavra delle immunità ai villaggi di proprietà del monastero nella provincia di Petrus[42]. Con il secondo (1 agosto 1398), la monaca Jevgenija restituiva a Lavra la terra nel villaggio di Parakinov Brod[43].

3. Il despota Stefan Lazarević († 19 luglio 1427)[44]. Oltre agli atti appena menzionati della monaca Jevgenija, nei quali Stefan è sempre menzionato (da ricordare peraltro che quello del 1394/1395 ha la sottoscrizione del solo Stefan), ne sono conservati altri tre che coprono l'intero periodo del suo regno. Due documenti, l'uno del 5 gennaio 1407, l'altro del 1414/1415, riguardano la donazione di quattro villaggi da parte di Stefan a Lavra[45], mentre con il terzo (20 gennaio 1427) il despota Stefan donava al monastero tre villaggi, due candelabri e la rendita di 20 libbre d'argento annue da Novo Brdo[46].

Da osservare, per quanto ci riguarda più direttamente, che nell'atto del 5 gennaio 1407 i monaci di Lavra s'impegnavano a commemorare Stefan «quale *ktitor* nella grande Chiesa secondo il costume ecclesiastico e imperiale, come lo si fa con il defunto e di beata memoria imperatore Stefan [Dušan]»[47]. La notizia del *Synodikon* di Lavra su Stefan è molto più lunga delle altre e insiste sull'azione di Stefan in favore del monastero e di tutto

40. A. Mladenović, *Povelje i pisma*, p. 318[94] (IV/3); cfr. P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćirković, *Actes de Saint-Pantéléèmôn* (Archives de l'Athos 12), Paris 1982, Actes serbes, nº 12, p. 182-184.

41. Cfr. *PLP*, nº 91854; A. Mladenović, *Povelje i pisma*, p. 486 *s.v.*

42. *Ivi*, p. 223-228 (III/1); cfr. *Actes de Lavra*. IV, Actes serbes, nº 6, p. 185-187.

43. A. Mladenović, *Povelje i pisma*, p. 229-235 (III/2); cfr. *Actes de Lavra*. IV, Actes serbes, nº 7, p. 187-189.

44. Cfr. *PLP*, nº 26763; A. Mladenović, *Povelje i pisma*; cfr. anche M. Živojinović, Στοιχεία των εγγράφων του δεσπότου Στεφάνου Lazarević για το Άγιον Όρος. Το παράδειγμα της Μονής Χιλανδαρίου, in *Το Άγιον Όρος στον 15ο και 16ο αιώνα*, Thessaloniki 2012, p. 155-161; J. Kalić, Despot Stefan i Bizantija, *ZRVI* 43, 2006, p. 31-40.

45. A. Mladenović, *Povelje i pisma*, p. 237-252 (III/3-4); p. 253-257 (III/5); cfr. *Actes de Lavra*. IV, Actes serbes, nⁱ 8-9, p. 189-192, 192-193.

46. A. Mladenović, *Povelje i pisma*, p. 237-252 (III/3-4), p. 259-266 (III/6); cfr. *Actes de Lavra*. IV, Actes serbes, nº 10, p. 193-195.

47. A. Mladenović, *Povelje i pisma*, p. 240[65-67] (III/3).

l'Athos. Sono da ricordare a questo proposito le donazioni a San Panteleimon fatte da Jevgenija con i figli Stefan e Vuk (8 giugno 1395 e 8 giugno 1400)[48].

4. Il despota Djuradj Branković († 24 dicembre 1456)[49] e la moglie Jerina Branković († 2/3 maggio 1457)[50]. Nell'archivio di Lavra sono conservati due atti di Djuradj in favore del monastero, uno di data incerta (tra il 1429 e il 1439)[51] e l'altro del 16 febbraio 1452[52], nei quali sono pure menzionati la moglie *despotica* Irene Cantacuzena e i figli. Nel secondo di questi atti si parla della commemorazione da parte dei monaci di Lavra di Djuradj e dei membri della sua famiglia. L'inviato di Lavra, il monaco Antonio, si era impegnato in quell'occasione che il monastero avrebbe commemorato Djuradj e i suoi figli «come fa con l'imperatore Stefan [Dušan] e il despota Stefan [Lazarević]»[53].

3. – Le acclamazioni più tarde (xvi secolo)

Passiamo ora all'esame delle aggiunte ancora più tarde al testo del *Synodikon* di Lavra. Nei ff. 39^{v}-40^{r} (cfr. Tav. 3) sono presenti cinque acclamazioni e due anatemi supplementari, che sono stati redatti, nel corso del xvi secolo, e in momenti sicuramente successivi: mano **c** per il n° **1**, **d** per il n° **2**, **e** per i n^{i} **3**-**7**.

1. Γεναδίου τοῦ πανιερωτάτου μητροπολίτου τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως Σερρῶν, τοῦ συνεργήσαντος καὶ σπουδάσαντος ὑπὲρ τῆς συστάσεως καὶ ὠφελείας τῆς ἁγίας ἡμῶν μονῆς λόγοις, ἔργοις καὶ εὐεργεσίαις, αἰωνία ἡ μνήμη.
2. Ἰωάσαφ τοῦ παναγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, αἰωνία ἡ μνήμη.
3. Σιλβέστρου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου ἡμῶν δεσπότου πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγάλης πόλεως Ἀλεξανδρείας καὶ κριτοῦ τῆς οἰκουμένης, τοῦ συνεργήσαντος καὶ διδάξαντος καὶ ἐκατέστη ἡ θεία καὶ μεγάλη βασιλικὴ Λαύρα κοινόβιον, αἰωνία ἡ μνήμη.

48. *Ivi*, p. 293-298 (IV/1), 299-313 (IV/2); cfr. P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćirković, *Actes de Saint-Pantéléèmôn*, citato n. 40, Actes serbes, n° 13, p. 185-187 e l'atto di Djuradj Branković (1427-1429), *ivi*, n° 15, p. 189-190.
49. Cfr. *PLP*, n° 3076.
50. Cfr. *PLP*, n° 5970.
51. Cfr. D. N. Anastasijević, Srpski arhiv, citato n. 34, p. 16-17; cfr. *Actes de Lavra*. IV, Actes serbes, n° 11, p. 195-197.
52. S. Ćirković, Dve srpske povelje za Lavru, *Hilandarski zbornik* 5, 1983, p. 94-96; cfr. *Actes de Lavra*. IV, Actes serbes, n° 12, p. 197-200.
53. S. Ćirković, Dve srpske povelje, citato *supra*.

Tav. 3 – Hagion Oros, Mone Megistes Lauras, Γ 10 (250), f. 39v

4. Θεοδούλου ἱερομονάχου καὶ καθηγουμένου τῆς θείας Λαύρας καὶ τῶν λοιπῶν ἱερομονάχων σὺν πάσῃ τῇ ἐν Χριστῷ ἀδελφοτήτι, οἱ συνεργήσαντες εἰς τουτὶ τὸ θεάρεστον ἔργον, καὶ κατέστη αὕτη ἡ θεία Λαύρα κοινόβιον, αἰωνία ἡ μνήμη.
5. Εἴ τις τῶν νῦν ἢ τῶν μετέπειτα, ἢ ἐστὶ ἀρχιερεὺς ἢ ἡγούμενος ἢ ἱερομόναχος ἢ μοναχὸς ἢ ἄλλος τις, βουλεθείη ἀνατρέψαι τουτὶ τὸ θεάρεστον ἔργον τοῦ κοινοβίου καὶ εἰς ἰδιορυθμίαν πάλιν αὐτὴν τὴν θείαν | Λαύραν ἀποκαταστήσε, ἀνάθεμα.
6. Εἴ τις ἀφιέρωσα ἢ μικρὸν ἢ μέγαν καὶ ἔπειτα ζήτει αὐτὰ ἢ ἐξωτερικῶς ἢ ἀλλοτρόπως, ἀνάθεμα.
7. Γερασίμου ἱερομονάχου καὶ καθηγουμένου τοὺς νῦν καὶ μετέπειτα ἀρχομένους καὶ στέργουσι τουτὶ τὸ θεάρεστον ἔργον καὶ κοινοβιακῶς πολιτευόμενον, αἰωνία ἡ μνήμη.

2. καὶ ἀδελφοῦ ἡμετέρου add. in marg. post Κωνσταντινουπόλεως ‖ 5. Εἴ: Ἤ ‖ εἰς ἰδιορυθμίαν canc. ante ἀνάθεμα ‖ 6. Εἴ: Ἤ ‖ 7. Ξένης μοναχῆς, αἰωνία ἡ μνήμη. Εἰρήνης τῆς ἐν εὐσεβεῖ τῇ λήξει γενομένης ἀοιδίμου ἡμῶν mano **b** ante Γερασίμου.

1. Gennadios, il molto santo metropolita della santissima metropoli di Serre, che ha contribuito e si è sforzato al mantenimento e all'utilità di questo nostro santo monastero, e che lo ha rifornito e ne ha avuto cura con parole e benefici, eterna la memoria.
2. Ioasaph, il santissimo patriarca di Costantinopoli, eterna la memoria.
3. Silvestro, il santissimo e beatissimo nostro signore, papa e patriarca della grande città di Alessandria e giudice dell'ecumene, che ha contribuito, insegnato e ha stabilito la divina e imperiale grande Lavra in cenobio, eterna la memoria.
4. Theodoulos ieromonaco e kathigumeno della divina Lavra e gli altri ieromonaci con tutta la fraternità in Cristo, che hanno contribuito in questa opera gradita a Dio, e che ha stabilito questa divina Lavra in cenobio, eterna la memoria.
5. Se qualcuno ora o in futuro, sia costui vescovo, igumeno, ieromonaco, monaco o altro, vorrà rovinare quest'opera gradita a Dio del cenobio e di nuovo riportare la divina Lavra all'idiorritmia, anatema.
6. Se qualcuno ha donato qualcosa di piccolo o di grande e in seguito lo richiederà indietro o per vie estranee o in altro modo, anatema.
7. Gerasimos ieromonaco e kathigumeno <e> quelli che ora e in futuro guideranno e ameranno quest'opera gradita a Dio e condotta in maniera cenobitica, eterna la memoria.

Iniziamo con alcune considerazioni sui personaggi e gli eventi menzionati nelle acclamazioni e negli anatemi.

1. Gennadios metropolita di Serre (ante 1510-1540) è un personaggio relativamente ben conosciuto[54]. L'acclamazione nel *Synodikon* è spiegabile

54. Cfr. K. Chryssochoïdis, Ο μητροπολίτης Σερρών Γεννάδιος (ante 1510-1540), in *Οι Σέρρες και η περιοχή τους. Από την αρχαίαν στη μεταβυζαντινή κοινωνία*, II, Serres 1998, p. 537-556; Idem, Τα οικονομικά των επισκόπων στις πρώτες δεκαετιές του 16ου αιώνα και η περίπτωση του Γενναδίου Σερρών, *Σύμμεικτα* 12, 1998, p. 271-316.

alla luce dei suoi numerosi interventi in favore di Lavra[55]: acquisto di *adelphata*, dono di paramenti e di suppellettili liturgiche, patrocinio dei lavori di restauro della torre «di Zimisce» (1522)[56] e della ricostruzione (1526/1527) della *trapeza* gravemente danneggiata da un terremoto, ricordata da un'epigrafe[57] e anche su un'icona dei santi Teodori che era conservata nella metropoli di Serre[58].

2. Ioasaph II patriarca di Costantinopoli (1556-1565)[59]. Dopo la sua deposizione nel 1565, risiedette per un anno all'Athos, prima di raggiungere la sua antica metropoli, Adrianopoli. Non sappiamo se l'acclamazione nel *Synodikon* di Lavra sia legata a qualche suo intervento in favore del monastero risalente a questo soggiorno o a opere intraprese in un periodo precedente.

3.-**6**. Le due acclamazioni e i due anatemi sono legati alle iniziative intraprese nel 1574 per un ritorno di Lavra al cenobitismo dall'idiorritmia sulle quali possediamo due documenti del patriarca di Costantinopoli Geremia II Tranos (1572-1579, 1580-1584, 1587-1595)[60]. Da questi atti apprendiamo che al riguardo ebbe un ruolo decisivo Silvestro patriarca di Alessandria (1569-1590). (**3**.)[61] Geremia aveva incontrato a Tessalonica Silvestro in occasione del Natale dell'anno 1573. Il patriarca di Alessandria si era poi recato all'Athos intendendo porre fine alla situazione di disordine e di scandalo nei quali i monasteri, e in particolare Lavra, si trovavano, riportandoli al cenobitismo. Dopo questa sua missione all'Athos, Silvestro si recò a Costantinopoli dove il patriarca Geremia emise un documento al riguardo nel settembre 1574. Da questo siamo informati circa la missione di Silvestro

55. Cfr. K. Chryssochoïdis, Ο μητροπολίτης, citato *supra*, p. 541-544.

56. ἔτους ͵ζλʹ ὁ Σερρῶν Γεννάδειος (20 luglio 1522): G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil*, nº 397, p. 131; S. Voyadjis, The "Tzimiskes" Tower of the Great Lavra Monastery, in A. Bryer, M. Cunningham (ed.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism* (Society for the Promotion of Byzantine Studies Publications 4), Aldershot 1996, p. 189-203, qui p. 199.

57. Ὁ πανιερώτατος καὶ ὑπέρτιμος μητροπολίτης Σερρῶν Γεννάδιος καὶ κτήτωρ τῆς παρούσης τραπέζης σὺν τοῖς ἁγίοις μάρτυσι Θεοδώροις: G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil*, nº 411, p. 137.

58. Ὁ πανιερώτατος καὶ ὑπέρτιμος μητροπολίτης Σερρῶν Γεννάδιος καὶ κτήτωρ τῆς ἁγίας τραπέζης τῆς Μεγάλης Λαύρας σὺν τοῖς ἁγίοις μεγαλομάρτυσι Θεοδώροις: P. N. Papagheorghiou, Αἱ Σέρραι καὶ τὰ προάστια, τὰ περὶ τὰς Σέρρας καὶ ἡ μονὴ Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου (Συμβολὴ ἱστορικὴ καὶ ἀρχαιολογική), *BZ* 3, 1894, p. 225-329, qui p. 250.

59. Cfr. T. A. Gritsopoulos, Ἰώασαφ ὁ Βʹ, *ThEE* 7, 1965, col. 78-79; R. Aubert, Joasaph II, *DHGE* 27, 1999, col. 1389-1390.

60. Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, nº xv, p. 215-218; G. De Gregorio, Un intervento patriarcale del 1574 contro la idiorritmia: i documenti di Hieremias II Tranos, *JÖB* 46, 1996, p. 343-378, testo: p. 370-376.

61. Cfr. G. D. Metallinos, Σίλβεστρος, πατριάρχης Ἀλεξανδρείας, *ThEE* 11, 1967, col. 149-150; G. De Gregorio, Un intervento patriarcale, citato *supra*, p. 347, 357 e n. 39, 360, 361, 366-367, 368.

all'Athos, e soprattutto a Lavra, che egli aveva voluto ricondurre al regolamento stabilito dal fondatore Atanasio[62]. Con ogni probabilità l'igumeno di Lavra in carica al momento di questo ritorno alla regola cenobitica era proprio Theodoulos (**4**.), attestato nel 1572 e nel 1580 nella lista degli igumeni del monastero del *Προσκυνητάριον* di Kallistratos Lavriotis[63]. L'acclamazione per Theodoulos (e per la comunità di Lavra) testimonia infatti la sua azione in favore del cenobitismo. Gli anatemi **5**.-**6**. sono sempre connessi a tali vicende e intendono mettere in guardia rispetto a una deviazione dal regolamento cenobitico per una restaurazione dell'idiorritmia.

7. L'igumeno Gerasimos dell'ultima acclamazione, evidentemente un successore (immediato?) di Theodoulos, non ci sembra conosciuto da altre fonti[64].

Queste ultime aggiunte nel *Synodikon* di Lavra, risalenti al XVI secolo, sono perciò nella loro maggior parte collegate al tentativo di riforma in senso cenobitico della vita monastica del 1574. L'azione di Silvestro di Alessandria trovò evidentemente degli interlocutori a Lavra tra i notabili, e in particolare nella persona dell'igumeno Theodoulos.

CONCLUSIONE

Alla conclusione di questa presentazione del *Synodikon* di Lavra, pur essendo logicamente impossibile riprendere tutti gli elementi emersi nel corso della nostra analisi, vorremmo fissare brevemente la nostra attenzione sull'evoluzione riconoscibile nelle acclamazioni di questo *Synodikon* tra la redazione originaria verso il 1400 e le integrazioni successive del XV e del XVI secolo.

Il *Synodikon dell'Ortodossia* è stato felicemente definito come «le triomphe des orthodoxes», vivi e defunti. I beneficiari dell'eterna memoria sono elencati nella parte finale del *Synodikon* con «un hommage personnel, continu,

62. Σὺν Θεῷ ἀπῆλθε σωματικῶς εἰς τὸ ἁγιώνυμον ὄρος, καὶ καιρὸν ἱκανὸν ἐνδιατρίψας, μετὰ τῶν ἄλλων ὧν διωρθώσατο, καὶ κοινοβιακῶς ζῆν καὶ διάγειν ἐρυθμίσατο ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ, ἀποκαταστήσας καὶ τὸ θειότατον μοναστήριον τῆς ἱερᾶς Λαύρας τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ, κοινόβιον καθαρόν, ἐκ πολλῶν χρόνων ἰδιόρυθμον οὐ καλῶς διαρκέσαν, νῦν δὲ πάλιν κοινοβιακῶς διάγειν ἐκτελέσας, ὡς εἴρηται, ὡς καὶ καταρχὰς ὁ ἱερὸς αὐτῆς κτήτωρ ὡρίσατο, καὶ οἱ μετ' αὐτὸν ἔφυλάξαντο: Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, citato n. 60, p. 215[27-35].

63. KALLISTRATOS LAVRIOTIS, *Ἱστορικὸν Προσκυνητάριον τῆς βασιλικῆς, πατριαρχικῆς καὶ σταυροπηγιακῆς ἱερᾶς μονῆς Μεγίστης Λαύρας τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, Athena 1976[2], p. 121.

64. Il Gerasimos ricordato nel 1668 in una nota del manoscritto Hagion Oros, Mone Megistes Lauras, I 131 (1215): SPYRIDON LAVRIOTIS, S. EUSTRATIADIS, *Κατάλογος*, citato n. 4, p. 205, cfr. anche KALLISTRATOS LAVRIOTIS, *Ἱστορικὸν Προσκυνητάριον*, citato *supra*, p. 120 è infatti troppo tardo per poter essere identificato con il nostro.

aux gardiens de l'orthodoxie, aux représentants des deux pouvoirs dans le présent: patriarche, empereur, éventuellement évêque; à la succession et à la continuité orthodoxe du même double pouvoir à travers le temps»[65].

La redazione originaria del *Synodikon* di Lavra realizzata verso il 1400 s'inscrive ancora su questa linea, con un'unica peculiarità: la presenza dei *ktetores* del monastero, Niceforo Foca e Giovanni Zimisce, all'inizio delle acclamazioni. Le altre specificità nella serie degli imperatori e delle imperatrici, ovvero la presenza di Stefan Dušan e della moglie Jelena/Jelisaveta, sono giustificate dalle vicende storiche che interessano l'Athos in generale, e Lavra in particolare, attorno alla metà del XIV secolo: epoca segnata dal dominio serbo nella regione. La loro presenza nelle acclamazioni del *Synodikon* è dovuta al rango di imperatori regnanti, non ad altri motivi.

Con chiarezza la carta, che abbiamo citato in precedenza, di Stefan IV Uroš del 1361 distingueva per il padre Stefan Dušan tre diversi tipi di memoria celebrati a Lavra: menzione nel *Synodikon dell'Ortodossia*, inserimento nel *brebion* del monastero, commemorazione nel giorno anniversario della scomparsa[66]. Con le aggiunte del XV secolo è visibile un cambiamento: i sovrani serbi da Lazar a Djuradj Branković sono inseriti nel *Synodikon* per il loro rango di regnanti, ma soprattutto in quanto benefattori del monastero. La loro memoria è principalmente dovuta alle loro opere in favore del monastero, ma il loro lignaggio fa sì che essi siano ricordati anche nel *Synodikon* e non soltanto nel *brebion*, dove compaiono gli altri autori di donazioni e simili[67]. Tale mutamento per i destinatari dell'eterna memoria è

65. J. GOUILLARD, Le synodikon, p. 253.

66. Cfr. più in alto p. 265-266.

67. Un estratto del *brebion* di Lavra (Ἐκ τοῦ βρεβίου τῆς ἐν Ἄθῳ ἱερᾶς Μονῆς Μεγίστης Λαύρας) era stato pubblicato da D. N. ANASTASIJEVIĆ, Srpski arhiv, citato n. 34, p. 17. Qui troviamo menzionati, per il periodo precedente, Stefan Dušan, la moglie Jelena e la figlia (Στεφάνου τοῦ κράλη, τῆς συμβίου αὐτοῦ Ἑλένης καὶ τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ; per i problemi posti da questa notizia, cfr. A. RIGO, Gregorio Palamas metropolita, citato n. 21, p. 142 n. 36, dove si deve eliminare la menzione del *Synodikon* che riguarda Stefan Lazarević e non Dušan) e Stefan IV Uroš e la moglie (Στεφάνου Οὔρεσι τοῦ κράλη Σερβίας καὶ τῆς συμβίου αὐτοῦ Σιμωνίδος). Per il XV secolo troviamo invece i membri della famiglia di Crepĭ, benefattrice di Lavra come sappiamo dagli atti, la monaca Anysia (*PLP*, nº 91256) e Benedetto (*PLP*, nº 27886). Alla stessa epoca risalgono anche, con ogni probabilità, il *pinkernes* "Primpsos" (Πρίμψου τοῦ πικέρνη) e l'ecclesiarca Dragotan (Δραγοτάνου τοῦ ἐκκλησιάρχου). Per l'iscrizione nel «sacro» *brebion* del monastero cfr. le numerose testimonianze contemporanee negli atti athoniti, D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Xénophon* (Archives de l'Athos 15), Paris 1986, nº 30, l. 7-8, 32-35; N. OIKONOMIDÈS, *Actes de Dionysiou* (Archives de l'Athos 4), Paris 1968, nº 19, l. 26-27; IDEM, *Actes de Docheiariou* (Archives de l'Athos 13), Paris 1984, nº 58, l. 4-8, 13-14; J. LEFORT, V. KRAVARI, C. GIROS, K. SMYRLIS, *Actes de Vatopédi*. II, *De 1330 à 1376* (Archives de l'Athos 22), Paris 2006, nº 83, l. 3-4, 26-28; nº 85, l. 12-13; nº 110, l. 42; nº 126, l. 17-19; nº 129, l. 8-9; nº 130, l. 10-12; nº 135A, l. 21-22; nº 135B, l. 26-27; nº 136, l. 9-11, 36; nº 146, l. 14; nº 151, l. 5-6; nº 152, l. 16-17.

espresso in forma esplicita dall'ultima acclamazione, che segue quelle indirizzate ai membri delle famiglie Lazarević e Branković: «Tutti coloro che hanno contribuito e si sono sforzati al mantenimento e all'utilità di questo nostro santo monastero, e che lo hanno rifornito e ne hanno avuto cura con parole e benefici, imperatori, despoti, signori, arconti, eterna la memoria, tre volte». L'eterna memoria è – come qui si afferma con chiarezza – strettamente connessa alla vita e ai destini di Lavra. Tale evoluzione, già visibile nelle integrazioni della metà del XV secolo, diventa poi completamente manifesta con le acclamazioni aggiunte nel secolo successivo, dove i destinatari, tutti membri della gerarchia ecclesiastica o igumeni del monastero stesso, sono celebrati per le loro azioni e i loro meriti nei confronti di Lavra.

Lista delle abbreviazioni

Actes de Lavra. IV: P. Lemerle in P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou, S. Ćirković, *Actes de Lavra*. IV, *Études historiques – Actes serbes. Compléments et index* (Archives de l'Athos 11), Paris 1982.

J. Gouillard, Le synodikon: J. Gouillard, Le synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire, *TM* 2, 1967, p. 1-316.

G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil*: G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 91), Paris 1904.

A. Mladenović, *Povelje i pisma*: A. Mladenović, *Povelje i pisma despota Stefana*, Beograd 2007.

A. Mladenović, *Povelje kneza Lazara*: A. Mladenović, *Povelje kneza Lazara*, Beograd 2015.

A. Rigo, Il Monte Athos: A. Rigo, Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al *Tomo sinodale* del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos, in A. Rigo (ed.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino* (Orientalia Venetiana 16), Firenze 2004, p. 1-177.

Antonio Rigo
Dipartimento di Studi Umanistici
Università Ca' Foscari Venezia

LECTURES APOCALYPTIQUES AU LENDEMAIN DE LA CATASTROPHE : LA TRADUCTION LATINE DE L'*ULTIME VISION DE DANIEL* (*BHG* 1874) PAR UBERTINO POSCULO (A. 1454)*

Luigi SILVANO

1. – Une vision apocalyptique célèbre attribuée au prophète Daniel

Parmi les nombreux écrits oraculaires et apocalyptiques faussement attribués au prophète Daniel qui circulaient au Moyen Âge, le plus populaire fut sans aucun doute l'*Ultima visio Danielis prophetae* (*VisDanUlt*). Dans sa rédaction la plus répandue dans les manuscrits, datée par les spécialistes du 11e-12e ou du 13e siècle, ou bien encore du premier tiers du 14e siècle, ce texte ressemble davantage à une collection de prédictions qu'à un récit suivi : il est de toute évidence le résultat d'une série de remaniements et de mises à jour d'une *visio* originale, peut-être antérieure au 9e siècle[1].

* Je suis très reconnaissant à Marie-Hélène Blanchet pour la révision linguistique et critique de ce texte. Je remercie vivement Enrico Valseriati de m'avoir donné de précieux renseignements bibliographiques, ainsi que Gerardina De Meo et Silvia Busati (Bibliothèque « Augusto Rostagni » de l'Université de Turin) et Lavinia Iazzetti (Bibliothèque de l'Académie des sciences de Turin), qui m'ont procuré très rapidement des reproductions d'articles. – On trouvera en fin d'article une liste des abréviations.

1. Je me réfère à la rédaction longue du récit, correspondant à *BHG* 1874, dont une édition fut réalisée par H. Schmoldt, *Die Schrift* (p. 122-145, avec traduction allemande) sur la base de 19 témoins. Les autres rédactions grecques du récit correspondent aux entrées n°s 1873, 1874c, 1874d de la *BHG* (voir aussi J.-C. Haelewyck, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, Turnhout 1998, p. 206-207, n° 255). Les études les plus détaillées consacrées à ce récit sont celles de H. Schmoldt, *Die Schrift*, p. 114-121 et 146-187 ; A. Pertusi, *Fine di Bisanzio*, p. 111-127 ; L. DiTommaso, *The Book of Daniel*, p. 186-192 (histoire des études, résumé du texte, notes sur les rapports avec d'autres ouvrages apocalyptiques) et 366-374 (bibliographie sur les différentes versions). L'observation que ce texte serait davantage « a collection of oracles » que « an apocalypse proper » remonte à F. García Martínez, 4QPseudo Daniel Aramaic and the Pseudo-Danielic Literature, dans Idem, *Qumran & Apocalyptic. Studies on the*

Revue des Études Byzantines 75, 2017, p. 283-312. doi : 10.2143/REB.75.0.3251294

Sa genèse en plusieurs strates est bien visible si on se concentre sur la trame du texte, un véritable pot-pourri de thèmes apocalyptiques, qui donne lieu à une narration très compliquée. En voici un résumé (j'adopte le découpage en paragraphes de l'édition contenue dans la thèse de H. Schmoldt, *Die Schrift « Vom jungen Daniel » und « Daniels letzte Vision »*, Hambourg 1972) : Dieu enverra quatre de ses anges dans trois endroits différents du monde, afin de persécuter une partie des hommes qui y habitent (§ 1-10) ; plusieurs fléaux seront envoyés à l'humanité : sauterelles, guerres, feu qui sortira de la mer, tremblements de terre, émersions de continents, submersions, ces dernières touchant aussi Constantinople (§ 11-18) ; la « Ville aux sept collines » sera détruite par une armée étrangère, à la suite de l'avènement d'un jeune (μειράκιον) souverain[2], qui agira avec le concours des « fils de la perdition » ; ensuite, un autre personnage identifié comme le « serpent » se substituera au jeune homme (§ 19-28)[3] ; la domination de la « race blonde » sur Constantinople durera « six et cinq » ans (vraisemblablement une vague allusion à la durée de l'Empire latin d'Orient, 57 ans) ; puis il y aura trois gouverneurs (ou « protecteurs ») en Orient et un en Occident, ainsi qu'un « loup sauvage »[4] ; ils extermineront les Ismaélites et les poursuivront jusqu'à un lieu appelé Colonia (Κολώνεια) (§ 29-33). Ensuite, les hommes sanguinaires du Septentrion traverseront le grand fleuve et viendront s'installer en quatre lieux de l'Anatolie (Éphèse, Malagina,

Aramaic Texts from Qumran, Leyde-New York-Cologne 1992, p. 137-161, ici p. 154. J. Wortley (The Literature of Catastrophe, *Byzantine Studies/Études byzantines* 4, 1977, p. 1-17, ici p. 8-9), M.-H. Congourdeau (Textes apocalyptiques annonçant la chute de Constantinople, dans V. Déroche et N. Vatin [éd.], *Constantinople 1453*, p. 983-1024, ici p. 1008) et d'autres ont pris position en faveur d'une datation du récit au 13e siècle (Congourdeau propose les années 1204-1215) ; en revanche, L. DiTommaso, *The Book of Daniel*, p. 97 et 192, a suggéré une datation à l'époque de la première croisade ou peu après. La mention d'une longue domination latine et des Tartares pourrait plutôt faire penser à la deuxième moitié du 13e siècle (A. Kraft, The Last Roman Emperor, p. 239), ou bien encore au 14e siècle, comme l'avait suggéré, à juste titre, à notre avis, Agostino Pertusi, qui mit cette version de la *VisDanUlt* en relation avec les conquêtes ottomanes des années 1300-1340 (ce n'est peut-être pas un hasard si le manuscrit du texte le plus ancien connu à ce jour a été copié en 1332-1333) ; le fait que ce récit présente sous un jour favorable un souverain (dénommé Philippe : voir *infra* et n. 6) qui viendra de l'Occident pour anéantir les Turcs, laisse soupçonner, selon Pertusi, un contexte de composition favorable aux Occidentaux, comme la Crète ou Chypre (A. Pertusi, *Fine di Bisanzio*, p. 120-121).

2. Sur le thème du μειράκιον, voir W. Brandes, Kaiserprophetien und Hochverrat. Apokalyptische Schriften und Kaiservaticinien als Medium antikaiserlicher Propaganda, dans W. Brandes et F. Schmieder (éd.), *Endzeiten*, p. 157-200, ici p. 190-191 n. 145.

3. La prédiction du réveil d'un « serpent couché » (κοιμώμενος ὄφις) destiné à vaincre les Ismaélites se trouve aussi dans la *VisDanSept* (§ 1, 17, p. 192).

4. Il s'agirait, selon A. Pertusi, *Fine di Bisanzio*, p. 114-115, des empereurs de Nicée, de Trébizonde et du despote d'Épire ; le loup farouche serait Léon III de Cilicie, qui aurait vaincu avec le concours de Théodore Ier Laskaris l'émir Kai-Khusraw à Antioche sur le Méandre en 1211. « Colonia » serait la Qulūniyat al-ʿAwfī des sources arabes, localité au sud-ouest de Trébizonde, correspondant à la Şebinkarahisar des Turcs.

Akrakampu/Pergame, Bithynie)[5] ; par la suite, les « gens du Sud seront ébranlés » (§ 34-39). Le « grand Philippe », avec une armée « de dix-huit langues », viendra à la *Septicollis*[6], où aura lieu une bataille comme on n'en a jamais vue, avec des massacres dans toute la ville ; le sang coulera dans les rues et dans la mer jusqu'au détroit des Dardanelles (§ 40-44). À ce moment-là, on entendra le mugissement du Bœuf et le cri du Xèrolophos[7] ;

5. A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio*, p. 114-115 et 121, a soutenu avec de bons arguments que ce passage ne se réfère pas aux invasions arabes du 8e siècle (car il serait difficile d'identifier des « peuples du Nord » avec les Arabes, qui, en outre, sont dits battus au paragraphe qui précède), ni à celles des Seldjoukides (car leurs conquêtes après la défaite byzantine de Mantzikert en 1071 furent rendues vaines par les croisés, lors du passage de ceux-ci en Anatolie dans les années 1096-1097 ; on pourrait penser, en revanche, aux conquêtes, bien plus durables, des années 1182-1184), ni à celles des Bulgares (une hypothèse qui remonte à W. Bousset : *ibidem*, p. 116 n. 258), mais plutôt à celles des Ottomans *ante* 1340 : le texte ferait en particulier allusion à leur arrivée en Bithynie et à Éphèse (Ayasuluk) en 1308-1309, à Nicomédie et Pergame (Bergama) en 1337, jusqu'au Bosphore en 1340.

6. Ce Philippe pourrait bien être un personnage imaginaire, car il est situé dans un futur apocalyptique, comme l'observe A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio*, p. 116. Toutefois, on ne peut pas ne pas se demander si l'auteur de cette prophétie a voulu faire allusion à un personnage historique. Si tel est le cas, il faudrait penser, selon Pertusi, à quelqu'un qui aurait vécu au temps des invasions seldjoukides des 11e-12e siècles, ou bien encore à l'époque des conquêtes ottomanes du 14e siècle, auxquelles le texte fait allusion dans les paragraphes précédents, et qui se serait distingué dans la lutte contre les Turcs. Pertusi proposait soit Philippe II Auguste, roi de France, qui prit part à la troisième croisade avec Richard Cœur de Lion après la mort de Barberousse, pendant la période 1190-1192 (même s'il n'arriva pas à Constantinople) ; ou bien encore Philippe VI de Valois, roi de France de 1328 à 1350 (lui non plus ne se rendit jamais en Orient, bien qu'il se fût engagé à participer à une expédition croisée et qu'il eût signé dans les années 1332-1334 une alliance antiturque avec les Byzantins, les Vénitiens, le roi de Chypre, les chevaliers de Rhodes et le pape Jean XXII). Pendant la même période, chez les Ottomans circulait une prophétie selon laquelle les Turcs seraient détruits par un prince venant de France. Pertusi considère comme peu probables la figure de Philippe de Suède (frère du roi d'Allemagne Henri VI et roi de Sicile après la mort de Tancrède en 1194, et mari d'Irène, fille d'Isaac II Comnène), promoteur du retour sur le trône constantinopolitain d'Alexis III, de même que celle de Philippe (Ier) de Courtenay, fils du dernier empereur latin résidant à Constantinople, Baudouin II de Courtenay, et dernier empereur latin titulaire de Constantinople, en exil (comme on le sait, il ne réussira pas à reprendre le trône malgré le soutien du pape Martin IV et du roi de Sicile Charles Ier d'Anjou, car les Vêpres siciliennes l'empêcheront d'intervenir). La croisade, prévue pour l'année 1335, n'eut pas lieu à cause du désaccord entre les puissances européennes (Gênes et Venise, France et Angleterre ; pour tout cela, voir A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio*, p. 115-121). La référence aux dix-huit langues du § 40 (17 dans la version de Posculo : voir *infra*) peut être interprétée comme une allusion à la composition multiethnique de l'armée de la croisade de Philippe VI ou de celle qui aurait dû participer à l'expédition de 1335.

7. Cette référence aux mugissements/voix prophétiques provenant du « Bœuf » et du Xèrolophos se trouve également dans un passage interpolé du PSEUDO-MÉTHODE (§ 13, 9[4-5], p. 172 : Βοῦς βοήσει σφόδρα καὶ Χηρόλαφος κραυγάσει) ; dans la *VisDanSept* il est seulement question des cris du Xèrolophos (§ 2, 3, p. 192-194 : ὁ Χηρόλαφος κραυγάσει). L'origine de cette croyance peut être rapportée à deux passages des *Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί* : dans le premier on parle d'une statue énorme représentant un bœuf et située au port de Néôrion ; cette statue (avant d'être submergée à l'époque du règne de Maurice) émettait un mugissement une fois par an, et simultanément il se produisait des événements catastrophiques (*Constantinople in the Early Eight Century : The* Parastaseis syntomoi chronikai, éd.

ensuite, un homme humble, pauvre, chenu, avec un clou dans le pied droit, fera son apparition « en pied sur deux colonnes » ; quatre anges le conduiront à Sainte-Sophie et le couronneront empereur, lui donneront un sabre et l'exhorteront à vaincre ses ennemis ; il battra les « Ismaélites », les Éthiopiens, les Francs, les Tatars et toutes les nations étrangères[8] ; il divisera les « Ismaélites » en trois groupes, tuant le premier, baptisant le deuxième, poursuivant le troisième jusqu'au lieu fabuleux de Monodendrion (« arbre seul »)[9],

A. Cameron, J. Herrin *et al.*, Leyde 1984, p. 60, § 5a) ; d'après la même source, cette statue aurait servi de modèle pour celle qui donnera son nom au *Forum Bovis*, la « place du Bœuf », elle aussi réputée porter malheur, et pour cette raison détruite par l'empereur Héraclius (ici, p. 114-116, § 42) ; aux 7e-8e siècles, le *Forum Bovis* était un lieu destiné aux exécutions capitales, et c'est peut-être pour cette raison qu'il a été associé, dans l'imaginaire populaire évoqué dans les *Parastaseis*, à un lieu de juste rétribution – d'où la légende selon laquelle la population byzantine se serait rassemblée sur la « place du Bœuf » avant de commencer son combat victorieux contre les envahisseurs. Il est plus difficile d'expliquer pourquoi le Xèrolophos « gémira » : cette affirmation est probablement la conséquence d'une identification incorrecte de cette colline (souvent connotée dans un sens eschatologique : voir *infra* et n. 15) avec le *Forum Tauri*, « la place du Taureau », proche du *Forum Bovis*, et elle aussi ornée d'une statue représentant l'animal éponyme du lieu ; les oracles concernant les lamentations du « Bœuf » et du « Taureau » furent interprétés de manière ironique et paradoxale par Jean Tzètzès, *Historiae*, éd. P. A. Leone, Galatina 2007[2], IX, 277-278, p. 364-365[608-678]. À ce propos, voir A. Berger, Das apokalyptische Konstantinopel. Topographisches in apokalyptischen Schriften der mittelbyzantinischen Zeit, dans W. Brandes et F. Schmieder (éd.), *Endzeiten*, p. 135-155, ici p. 137-139 ; A. Kraft, Constantinople, p. 29 et n. 19.

8. C'est la figure bien connue du *rex mendicus*, sujet d'une légende attestée par plusieurs sources (voir A. Pertusi, *Fine di Bisanzio*, p. 121-125), dont parlent la *VisAndSal* (p. 260[3824]), la *VisDanSept* (§ 2, p. 194 : ici on parle d'un « lion pauvre » qui sera couronné empereur), et Ducas (§ 39, 18, p. 365), selon lequel un ange donnera une épée à un homme inconnu, simple et pauvre, afin qu'il venge le peuple du Seigneur ; il vaincra les ennemis et les poursuivra jusqu'aux frontières de la Perse, près du Monodendrion. Sur la légende concernant ce lieu à l'intérieur de l'Asie Mineure jusqu'où les Turcs seront repoussés par les Grecs, autrement indiqué par les sources comme la κοκκίνη μηλιά, c'est-à-dire « la pomme rouge », voir S. Yérasimos, De l'arbre à la pomme : la généalogie d'un thème apocalyptique, dans B. Lellouch et S. Yérasimos (éd.), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople. Actes de la Table Ronde d'Istanbul (13-14 avril 1996)* (Varia Turcica 33), Paris 1999, p. 153-192. Sous forme de prédiction, cette légende est reprise dans un oracle publié d'après un manuscrit du 15e siècle (*Vind. Hist. gr.* 91) par E. Trapp, Vulgärorakel aus Wiener Handschriften, dans *Ἀκροθίνια. Sodalium Seminarii Byzantini Vindobonensis Herberto Hunger oblata*, Vienne 1964, p. 83-120, ici p. 104, no II (E. Trapp, *ibidem*, renvoie au troisième oracle du Pseudo-Léon le Sage dans *PG* 107, 1137[B-C], où la figure du roi pauvre assume les contours de l'« empereur caché », qui se réveille de son tombeau pour vaincre les ennemis, et qui est présenté comme le dernier empereur ; une nouvelle édition de cet oracle a été donnée dans *The Oracles of the Most Wise Emperor Leo & The Tale of the True Emperor [Amstelodamensis graecus E VI 8]. Text, Translation and Introduction*, éd. W. G. Brokkaar *et alii*, Amsterdam 2002, p. 82), exactement comme dans le *Centon de l'empereur pauvre* (édition *ibidem*, p. 90-100).

9. Le thème de la tripartition des ennemis est un motif attesté dans des termes semblables (un tiers anéanti, un tiers soumis, un tiers mis en fuite) dans la *VisDanSept* (§ 1, 11-13, p. 190-192) ; avec quelques différences, dans la *DiegDan* (§ 2, p. 12) ; le parallèle signalé par A. Kraft, The Last Roman Emperor, p. 237 n. 119, avec le passage interpolé du Pseudo-Méthode, § 13[7], est moins évident.

en inaugurant un règne de prospérité de trente-deux ans (§ 45-59)[10]. Son successeur régnera douze ans[11], puis il se rendra à Jérusalem pour rendre le trône à Dieu (§ 60-61)[12] ; commenceront alors les temps ultimes, inaugurés par des luttes intestines entre les quatre fils du « dernier » empereur : l'un régnera à Rome, l'autre à Alexandrie, le troisième à Constantinople, le quatrième à Thessalonique[13] ; ils combattront les uns contre les autres, brandissant leurs armes aussi contre les prêtres et les moines, et ils s'extermineront mutuellement (§ 62-65). Ensuite, en raison de l'absence d'un homme digne, une femme méprisable s'emparera du trône et régnera sur Constantinople, se proclamant supérieure à Dieu[14], jusqu'au moment où la capitale sera

10. Trente-deux ans (correspondant aux années de vie d'Alexandre le Grand et au règne de Constantin I[er]) est la durée indiquée par plusieurs sources pour le règne d'un bon empereur ou de l'« empereur victorieux » (cf. *VisAndSal*, p. 262[3842] ; *VisDan* καὶ ἔσται, § 3, 12, p. 210), tandis que d'autres indiquent trente (*DiegDan*, § 7, 25, p. 14 ; *VisDanSept*, § 2, 11, p. 194). Voir A. Kraft, The Last Roman Emperor, p. 235 et n. 115, 238-239, *passim*.

11. Douze ans est la durée du règne du « lion pauvre » dans la *VisDanSept* (passage cité *supra* n. 8), et également du règne du bon empereur qui vient d'Éthiopie dans la *VisAndSal* (p. 268[3908]) ; douze ans est aussi l'intervalle de temps courant entre la victoire de Constantin sur Maxence au Pont de Milvius en 312 (premier succès d'une armée placée sous l'étendard de la croix, et donc commencement, en un certain sens, de l'empire chrétien) et la nouvelle fondation de Constantinople en 324 (voir *ibidem*).

12. En ce qui concerne le thème du dernier empereur et sa remise du pouvoir terrestre à Dieu, l'un des ingrédients immanquables de la littérature apocalyptique byzantine, il suffit d'évoquer la mise au point d'A. Kraft, The Last Roman Emperor. Contrairement à d'autres récits, la *VisDanUlt* omet le détail de la déposition par le dernier *basileus* de la couronne impériale sur le Golgotha (voir par exemple Pseudo-Méthode 14, 2-4, p. 186-188).

13. Le thème des fils ou successeurs de l'empereur victorieux (ou selon une version alternative, du dernier empereur), au nombre de trois ou quatre, qui se combattent l'un l'autre est un autre lieu commun (dérivant peut-être d'une réminiscence des diadoques d'Alexandre le Grand), qui se répète dans la *VisAndSal* (p. 268-270[3921-3949]) et dans la *VisDanSept* (§ 2, 23-25, p. 196) : voir A. Kraft, The Last Roman Emperor, p. 253-254. La mention de quatre villes pourrait idéalement se comprendre comme les frontières de l'empire aux quatre points cardinaux. Une liste similaire de villes associées aux temps ultimes peut se lire dans le même passage de la *VisAndSal*, où l'on parle des successeurs de l'empereur victorieux (p. 268-270[3925-3941]), qui se rendront l'un à Thessalonique, l'un à Rome, l'un à Alexandrie, l'un à Sylaion (peut-être à Syllion en Pamphilie), avant de s'anéantir les uns les autres ; plus loin, après la prédiction concernant l'engloutissement de Constantinople, nouvelle Babylone, dans la mer, il est dit que le pouvoir impérial passera à Rome, Sylaion, Thessalonique (p. 278[4049-4050] : peut-être une allusion aux trois grandes régions de l'ancien empire des Romains survivant à la chute de Constantinople, et situées respectivement à l'ouest, à l'est et au septentrion, comme l'a suggéré P. Cesaretti dans *Vite dei* saloi *Simeone e Andrea [*BHG *1677, 115z]*, éd. P. Cesaretti [Testi e Studi bizantino-neoellenici 19], Rome 2014, p. 323 n. 813).

14. Le thème de la femme abominable qui occupera le trône, bien attesté dans l'apocalyptique byzantine (voir *VisAndSal*, p. 272-274[3960-3988] ; *DiegDan*, rec. B, § 8, 1, p. 14 ; *VisDanArm*, § 28 ; *ApocLeo*, § 15, p. 89-90 – on apprend ici que le nom de la femme est Irène), est déjà présent dans les *Oracula Sibyllina* (*Die Oracula Sibyllina*, éd. J. Geffcken, Leipzig 1902, III, 75-76, p. 51, et VIII, 194, p. 152). Cette femme pourrait être la personnification des péchés de Constantinople, et pourrait être modelée sur la Babylone/Rome de l'Apocalypse de Jean ; voir A. Kraft, The Last Roman Emperor, p. 230-231 et n. 87, p. 240 n. 138.

détruite par des tremblements de terre et engloutie presque complètement dans la mer (seul le Xèrolophos sera visible)[15] ; ceux qui côtoieront ce qui restera de la ville pleureront sa destruction (§ 66-71)[16]. Un autre empereur régnera sur Thessalonique pendant peu de temps, et ensuite cette ville aussi sera submergée, puis Smyrne et Chypre connaîtront le même destin (§ 72-73). Ensuite, l'Antéchrist se manifestera à travers des miracles et des prodiges, et son règne, qui sera propice aux Juifs, sera accompagné de famines, tremblements de terre, sécheresses ; il durera trois ans et demi (§ 74-78). Enfin surviendra l'annulation du temps qui reste, qui s'écoulera

15. Le thème de la submersion des villes ou de leur engloutissement au fond de la mer renvoie aux précédents bibliques de Babel (Jr 51, 36) et Babylone (Ap 18, 21), et devient un sujet répandu dans l'apocalyptique : voir W. BRANDES, Das « Meer » als Motiv in der byzantinischen apokalyptischen Literatur, dans E. CHRYSOS, D. LETSIOS, H. A. RICHTER, R. STUPPERICH (éd.), *Griechenland und das Meer. Beiträge eines Symposions in Frankfurt im Dezember 1996* (Peleus. Studien zur Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zyperns 4), Mannheim-Möhnesee 1999, p. 119-131 ; autre bibliographie dans A. KRAFT, The Last Roman Emperor, p. 254-255 et n. 172-174. Le Xèrolophos, où se dressait le *Forum Arcadii*, est souvent indiqué comme la septième colline de Constantinople (sur la prétendue existence de sept collines à Constantinople, vraisemblablement une application *a posteriori* à la topographie urbaine du modèle de la Babylone de l'Ancien Testament et du *Septicollium* de l'Ancienne Rome, voir W. BRANDES, Sieben Hügel. Die imaginäre Topographie Konstantinopels zwischen apokalyptischem Denken und moderner Wissenschaft, *Rechtsgeschichte* 2, 2003, p. 58-71), et doit probablement son *nomen omen* (la « colline sèche ») à la légende évoquée dans ce passage de la *VisDanUlt*. D'autres sources apocalyptiques qui contiennent la même prédiction affirment que le seul point visible après l'inondation de la ville sera le forum de Constantin, ou pour mieux dire, la colonne en porphyre surgissant au milieu de celui-ci et encore visible aujourd'hui : voir par exemple *DiegDan*, § 9, 4-5 et le commentaire, ici p. 95-96 ; cette croyance s'explique par le fait que cette colonne aurait contenu sous sa base un fragment de la vraie croix (voir SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique, Livre I*, trad. P. PÉRICHON, P. MARAVAL [SC 477], Paris 2004, I, 17, 7-9, p. 178-181) ou, selon d'autres traditions, les clous de la crucifixion (voir *VisAndSal*, p. 276[4042-4041] : ici, l'hagiographe ne révèle pas l'emplacement précis des clous, mais un peu auparavant [*ibidem*, p. 242[3559-3563]] il est dit qu'ils avaient été enfermés à titre de talisman à l'intérieur de la statue de l'empereur surmontant la colonne [ἥλους ἐν τῷ ἐπάνω ἱσταμένῳ ἀνδριάντι ἀνιδρύσατο πρὸς δόξαν μὲν θεοῦ, σκέπην δὲ καὶ φυλακτήριον τῆς βασιλευούσης πόλεως] ; d'après le *Synaxaire de Constantinople* [*Syn. CP*, col. 673[38-41]], les clous auraient été fondus pour produire les rayons de la couronne de cette statue de Constantin[-Hélios] – détruite à la suite d'une chute en 1106, et remplacée par une croix par Manuel I[er] ; sur ce point voir aussi G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des* Patria [Bibliothèque byzantine. Études 8], Paris 1984, p. 328-330), ou bien encore les morceaux des douze pains de la Dernière Cène, voire ceux du miracle de la multiplication des cinq pains (Mt 14, 19-20 ; Jn 6, 9-13), comme dans les témoignages de certains chroniqueurs et voyageurs russes (voir G. P. MAJESKA, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Century* [Dumbarton Oaks Studies 19], Washington, DC 1984, p. 262 et n. 146 ; en revanche, selon JEAN MALALAS, *Chronographia*, éd. H. THURN [CFHB 35], Berlin 2000, XIII, 7[83-86], p. 246, Constantin aurait caché sous sa colonne le Palladion qu'il avait secrètement emporté de Rome). D'autres sources ne mentionnent pas les lieux épargnés par l'inondation : c'est le cas de *VisDan καὶ ἔσται*, § 10, p. 210, et § 4, 24, p. 214.

16. Le thème de la plainte des navigateurs qui passent devant la ville submergée se trouve dans la *VisAndSal*, p. 276-278[4044-4047], et dans la *DiegDan* § 9, 5, p. 15 (pour des *loci similes* voir aussi p. 96-97, et *VisAndSal*, p. 354 n. 79).

en un instant (un an comme un mois, un mois comme une semaine, une semaine comme un jour, un jour comme une heure, une heure comme une minute) ; après quoi, Dieu soufflera du feu qui brûlera entièrement la terre jusqu'à la profondeur de trente coudées ; les anges sonneront des trompettes, et ce sera le Jugement universel[17].

2. – Fin de Byzance, fin du monde : relire les récits apocalyptiques du passé au temps de la conquête ottomane

La prise de Constantinople par les Turcs représenta aux yeux de beaucoup de Grecs et d'Occidentaux un véritable signe qui anticipait l'imminente fin du monde. Une des conséquences de cet événement traumatique fut la recrudescence de la littérature apocalyptique, tant à Byzance qu'en Occident. Ce phénomène a déjà été l'objet de traitements approfondis et il n'est pas nécessaire d'en récapituler ici les causes et les formes[18]. Il suffira de dire que la *VisDanUlt*, tout comme d'autres prophéties et oracles anciens, connut à cette époque une nouvelle vague de popularité, comme l'attestent les nombreuses citations du texte – plus ou moins explicites – dans les écrits de l'époque, à savoir une lettre d'Isidore de Kiev à Bessarion du 6 juillet 1453, des lamentations anonymes sur la chute de Constantinople, les ouvrages des historiens Doukas et Laonikos Chalkokondylès, et la chronique russe de Nestor Iskander (qui lisait probablement une version slave de la Vision)[19].

17. Comme le notent plusieurs commentateurs, dans la *VisDanUlt* manquent d'autres éléments topiques qui se situent, dans les narrations sur la fin des temps, à côté de l'avènement de l'Antéchrist, à savoir l'arrivée de peuples impurs de Gog et Magog, le combat entre l'Antéchrist et les prophètes bibliques Énoch et Élie, descendus du ciel pour le dénoncer comme imposteur, la véritable remise de la couronne impériale de la part du souverain sur le Golgotha.

18. Pour un traitement général de la question, voir A. Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821) : esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Thessalonique 1982. Voir aussi les observations de M.-H. Blanchet, Présentation des textes grecs et slaves, dans V. Déroche et N. Vatin (éd.), *Constantinople 1453*, p. 68. Les traditions apocalyptiques se mêlaient souvent aux légendes populaires : voir M. Philippides, W. K. Hanak, *The Siege and Fall of Constantinople in 1453. Historiography, Topography, and Military Studies*, Farnham-Burlington, VT 2011, en particulier p. 210-227. C. Pertusi, L'apocalittica domenicana e la *Flagellazione* di Piero della Francesca, *Italia Medioevale e Umanistica* 44, 2003, p. 115-160, donne des renseignements précieux sur la diffusion de la littérature apocalyptique byzantine en Occident au 15e siècle (il n'est cependant pas exact d'écrire, p. 126, que la traduction de Posculo est perdue) ; sur ce thème voir aussi J. Green, *Printing and Prophecy. Prognostication and Media Change 1450–1550*, Ann Arbor, Mich. 2012.

19. Voici, par exemple, ce passage d'Isidore de Kiev, où le μειράκιον (*adolescens*) de la prophétie est évidemment associé à Mehmed II : *Tunc* [*i.e.* après le début des bombardements des murs de la ville par les Ottomans en avril 1453] *autem intelleximus perfectum esse atque impletum vetus oraculum, quod diu nostris annalibus servatum est, dicens : 'Vae tibi, civitas septicollis, cum te adolescens obsederit, quia tua moenia fortissima demolita fiunt'* (éd. G. Hofmann, Ein Brief des Kardinals Isidor von Kiew an Kardinal Bessarion, *OCP* 14, 1948,

En outre, elle fut traduite en latin par un humaniste originaire de Brescia, en Italie du Nord, Ubertino Posculo[20] : le présent article est précisément consacré à cette version latine, restée inédite jusqu'à présent.

Posculo est connu des byzantinistes comme l'auteur de la *Constantinopolis*, un poème épique en latin consacré aux événements de 1453, dont il fut le témoin oculaire. Cet ouvrage, qui attend encore une édition critique ainsi qu'une étude approfondie, est important non seulement en tant qu'œuvre littéraire, mais aussi comme source de détails inédits sur le siège, et surtout sur les impressions des assiégés, aussi bien les habitants grecs que les Occidentaux qui résidaient à Constantinople et participèrent à sa défense.

C'est précisément dans l'un des témoins de la *Constantinopolis* que l'on trouve la seule copie (à ma connaissance) de la traduction de la *VisDanUlt* par Posculo : le manuscrit en question est le n° 125 de la Bibliothèque du Séminaire de Padoue[21]. Ce codex de parchemin, réalisé dans le troisième quart du 15e siècle[22], contient une copie du poème (ff. 1r-62r), suivie d'un appendice apocalyptique qui comprend une *prophetia de signis qui precedunt mundi finem* attribuée à un *sanctus Andreas* (ff. 62v-70v)[23], et ensuite la version latine de la *VisDanUlt*, elle aussi dénommée *prophetia* dans le manuscrit (ff. 71r-73v), suivie à son tour d'une épître factice de Ponce Pilate à l'empereur Tibère (f. 74r)[24].

p. 407-414, ici p. 409 [la transcription donnée par A. PERTUSI, *La caduta*, I, p. 70, est un peu différente : … *obsederit, et tua moenia fortissima demolita fuerint* ; traduction du texte par C. GADRAT-OUERFELLI dans V. DÉROCHE et N. VATIN (éd.), *Constantinople 1453*, p. 591 – on renvoie là [n. 58] à une citation de la même prophétie dans un passage de Leonardo de Chio [*ibidem*, p. 696] : mais là il n'est pas question de l'*adolescens*). Pour d'autres références, voir A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio*, p. 126-127.

20. Sur cet humaniste, voir E. VALSERIATI, Ubertino Posculo tra Brescia e Costantinopoli, dans C. M. MONTI (éd.), *Profili di umanisti bresciani*, Brescia 2012, p. 163-230 ; IDEM, Posculo (de Posculis, Posculus, Pusculus), Ubertino (Obertino), dans *Dizionario biografico degli Italiani* 85, 2016, p. 144-148 ; T. GANCHOU, Ubertino Posculo, *Constantinopolis, Livre IV*, Introduction, dans V. DÉROCHE et N. VATIN (éd.), *Constantinople 1453*, p. 359-363.

21. J. MORELLI, *Biblioteca manoscritta di Tommaso Giuseppe Farsetti, patrizio veneto e balì del Sagr'Ordine Gerosolimitano*, Venise 1771, p. 52-54 (cod. XXXVII), a été le premier à signaler l'existence de cette traduction de Posculo dans un manuscrit de la Bibliothèque du Séminaire de Padoue. Selon Morelli, le comte Giammaria Mazzuchelli (1707-1765, auteur d'une biographie inédite de Posculo, que je publierai prochainement) aurait vu cette traduction dans un autre manuscrit, par l'intermédiaire du Frère Giuseppe Maria Gervasi. La traduction n'est pas mentionnée non plus par L. DITOMMASO, *The Book of Daniel*.

22. Les feuillets mesurent environ 304 × 131 mm. Les miniatures sont datables de 1460 environ. Pour une description, voir L. GRANATA, dans A. DONELLO *et alii* (éd.), *Manoscritti medievali del Veneto*. I, *I Manoscritti della Biblioteca del Seminario vescovile di Padova* (Biblioteche e Archivi 2), Florence 1998, p. 44-45, n° 100.

23. Titre : *Andreae quidam prophetia de signis qui precedunt mundi finem* ; *incipit* : *Cum aliquando beatus Epiphanius sanctusque Andreas temporis opportunitatem inter se*.

24. Dans le titre on lit le nom de *Tiberius* et non celui de *Claudius* (comme semble suggérer L. GRANATA, cité n. 22) ; par ailleurs, le texte (*incipit* : *Nuper accidit quod ipse probavi*

3. – La tradition manuscrite de la *Visio* et l'exemplaire de Posculo

L'exemplaire grec utilisé par Posculo pour sa traduction ne se laisse pas identifier, en l'absence d'une *recensio* complète des témoins de la *VisDanUlt*. La liste fournie par H. Schmoldt, *Die Schrift*, p. 115-116, est la suivante (les sigles des manuscrits sont ceux employés par le savant allemand) :

a Venezia, Bibl. Nazionale Marciana, gr. II.125 (coll. 1262, 15e siècle), ff. 6^{r}-10^{r}
b Venezia, Bibl. Nazionale Marciana, gr. VII.38 (coll. 1385, 16e siècle), ff. 350^{v}-352^{r}
c Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 947 (a. 1574), ff. 199^{v}-201^{r}
d Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 2180 (15e siècle), f. 104^{r-v}
e Wien, Österreichische Nationalbibliothek, jur. gr. 6 (15e siècle), ff. 201^{v}-202^{v}
f Wien, Österreichische Nationalbibliothek, jur. gr. 162 (15e siècle), ff. 163^{v}-167^{v}
g Wien, Österreichische Nationalbibliothek, hist. gr. 110 (16e siècle), ff. 1^{r}-3^{v}
h Hagion Oros, Monè Koutloumousiou, 217 (17e siècle), ff. 181^{r}-183^{r}
i Patmos, Monè tou hagiou Iôannou tou Théologou, 529 (19e siècle), ff. 13-21
j London, British Library, Harley 5734 (a. 1580 env.), ff. 42-45
k Oxford, Bodleian Library, Barocci 145 (15e-16e siècle), ff. 96^{v}-97^{v}
l Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1700 (a. 1332/1333), ff. 100-105
m Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 363 (15e siècle), ff. 47-49
n Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 415 (14e-15e siècle), ff. 123-125
o Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 695 (14e-15e siècle), ff. 261-262
p London, British Library, Add. 25881 (16e siècle), ff. 238-241
q London, British Library, Holkham gr. 26 (14e-15e siècle), ff. 237-239
t Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 418 (15e-16e siècle), ff. 298-300
w Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Suppl. gr. 101 (17e siècle), ff. 133^{r}-135^{v}

Parmi les autres témoins connus du texte, non collationnés par Schmoldt, j'ai examiné sur des reproductions numériques les manuscrits suivants (pour lesquels j'introduis de nouveaux sigles)[25] :

Iudeos) est connu comme *Epistula Pilati ad Claudium* : voir M. Geerard, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (Corpus Christianorum), Turnhout 1992, p. 49, nº 64.

25. Je n'ai pas examiné d'autres prétendues copies du texte dont on trouve mention dans L. DiTommaso, *The Book of Daniel*, p. 188-189, 366-369, et dans la base de données *Pinakes* (http://pinakes.irht.cnrs.fr) : Milano, Bibl. Ambrosiana, D 137 suss., frag. 39, ff. 3-12 ; Hagion Oros, Monè Ibèrôn, 207 (16e siècle), ff. 191^{v}-197^{r} ; Paris, BnF, suppl. gr. 467 (16e siècle), ff. 223^{r}-225^{r} ; Wien, ÖNB, Suppl. gr. 1601 (17e siècle), ff. 133^{r}-135^{r} ; Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Gud. gr. 99 (17e siècle), ff. 16-20. Je ne saurais dire si ces témoins contiennent des versions différentes (ou bien encore des extraits) de la vision. Il faut exclure de la liste donné par *Pinakes* (mai 2017) le ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 869.

H London, British Library, Harley 5632 (a. 1574), ff. 494r-496v
M Venezia, Bibl. Nazionale Marciana, gr. III.12 (coll. 1267, a. 1467), ff. 484r-487v
V Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Suppl. gr. 172 (16e siècle), ff. 19v-24r

L'exemplaire lu par Posculo devait probablement transmettre un texte proche de celui des manuscrits **e**[26] et **V**[27]. Ces deux manuscrits donnent le titre de la *VisDanUlt* de façon très similaire à celle reprise par Posculo, puisque **e** porte : ἡ τελευταῖα ὅρασις τοῦ μεγάλου προφήτου Δανιὴλ ἥτις διὰ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς Μεθοδίου Πατάρων ἐφανερώθη ἡμῖν, tandis que **V** porte : ἡ ἐσχάτη ὅρασις τοῦ προφήτου Δανιὴλ ἥτις διὰ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς Μεθοδίου ἐπισκόπου Πατάρων ἐφανερώθη ἡμῖν[28]. En qualifiant la vision de *perfecta*, c'est-à-dire « parfaite, accomplie », Posculo dépend vraisemblablement d'un exemplaire qui donnait τελευταῖα (comme **e**), même si sa traduction semble plutôt approximative, car l'adjectif signifie « ultime » : on peut soupçonner que Posculo l'a associé au mot τελευτή dans le sens d'« achèvement ». D'autre part, il attribue à son auteur présumé le titre d'« évêque » (comme dans **V**).

En ce qui concerne le récit à proprement parler, la version de Posculo concorde en plusieurs points avec le texte des manuscrits **eV**, comme on peut le voir d'après ces leçons similaires :

§ 32 *simul cum eo*] μετ' αὐτοῦ **eV** : μετὰ τοῦτον / τοῦτο / μετ' αὐτῶν / ἐνταῦθα / ἐντεῦθεν cett.
§ 38 *his(que)*] αὐτοῖς **hieV** : αὐτίς **H** : αὐτῆς **jqw**
§ 81 *in me peccatum non est*] καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία **iqeV**, non praebent cett.

26. Pour une description du *Vindob. jur. gr.* 6, voir H. Hunger, O. Kresten, *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*. II, *Codices juridici, codices medici*, Vienne 1969, p. 11-13. Les feuillets contenant la *VisDanUlt* (ff. 201v-202v) datant de 1491 (ici p. 11), ce manuscrit ne peut pas être le modèle employé par Posculo.

27. Sur le *Vindob. Suppl. gr.* 172, un recueil d'écrits prophétiques, oraculaires et apocalyptiques, réalisé vraisemblablement dans les années soixante du 16e siècle par le copiste Jean Malaxos, voir G. Dagron, J. Paramelle, Un texte patriographique. « Le récit merveilleux, très beau et profitable sur la colonne du Xèrolophos » (*Vindob. Suppl. gr.* 172, fol. 43v-63v), *TM* 7, 1979, p. 491-523, ici p. 504-508 [J. Paramelle] ; H. Hunger, Ch. Hannick, *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*. IV, *Supplementum graecum*, Vienne 1994, p. 291-295 ; G. De Gregorio, Studi su copisti greci del tardo Cinquecento. II, Ioannes Malaxos e Theodosios Zygomalas, *Römische historische Mitteilungen* 38, 1996, p. 189-268, ici p. 216-219.

28. Le titre, l'*incipit* et l'*explicit* du texte dans **V** sont identiques à ceux du ms. de Wolfenbüttel (*supra*, n. 25). L'attribution à Méthode, évêque de Patara, d'un rôle dans la transmission du texte (due à la popularité de l'Apocalypse qui avait été faussement attribuée à ce Père de l'Église : voir *CPG* 1830) est présente dans les manuscrits **eqjwi**. Parmi les témoins non collationnés par Schmoldt et que j'ai examinés, les manuscrits **H** et **M** donnent le titre : ἡ (om. **H**) ἐσχάτη ὅρασις τοῦ προφήτου Δανιὴλ (comme les manuscrits **nlmp**), mais sans attribuer le texte à Méthode. Dans les notes textuelles qui suivent, j'ai intégré, le cas échéant, les informations de l'apparat de Schmoldt avec mes collations des manuscrits **H**, **M**, **V** (en lettres capitales, tandis que les minuscules reproduisent les sigles de Schmoldt).

§ 83 *ex quarum sono*] ἀπὸ τῆς φωνῆς τῶν σαλπίγγων **eV** (ἀ. τ. φ. τῆς σάλπιγγος **iq**), om. cett.

En particulier, Posculo reprend plusieurs leçons singulières du manuscrit **V** :

§ 56 *ex illis*] ἐξ αὐτῶν **V**
§ 66 *qui regat imperium in terra*] ὥστε βασιλεῦσαι ἐπὶ τῆς γῆς **V**
§ 69 *perditionis*] ἀπωλείας **V**
§ 72 *scelesta femina regnabit*] ἡ μιαρὰ ἐκείνη γυνὴ βασιλεύσει **V**
§ 74 *magnus in dies fiet*] καὶ μεγαλυνθήσεται **V**
§ 75 *gloriosos efficiet*] καὶ δοξάσει **V**
§ 76 *morbi pestilentes*] καὶ λοιμοί **V***(***H***)*
§ 79 *pertransibunt autem*] διαβήσονται δέ **V**
§ 81 *eiusque creatorem*] τὸν δημιουργὸν αὐτῆς **V**
§ 83 *eorum*] ἑαυτῶν **V**

De plus, Posculo ne traduit pas des portions de texte omises seulement par **V** :

§ 24 καὶ δώσουσι
§ 35 καὶ καταβήσονται ἕως τὸν μέγαν ποταμόν

Dans quelques rares cas, le modèle de Posculo (Posc.) semble concorder avec **e**(**q**) contre **V** :

§ 34 τὰ αἱμοβόρα cett. **V**] om. **ijqwe** Posc.
§ 52 Φρύγας **V** (interpolation)] om. cett. Posc.
§ 76 ἐπὶ πᾶσαν χῶραν καὶ πόλιν **i** : ἐπὶ πᾶσαν πόλιν καὶ χῶραν **V** cett.] ἐπὶ / κατὰ πᾶσαν χῶραν **eq(lafpHM)**, *in omni regione* Posc.

Posculo s'écarte de **eV** seulement dans quelques occurrences (mais certaines de ces leçons peuvent dépendre du choix du traducteur) :

§ 31 ὁ δεῖνα **nl(b)agmf(i)jqwHM** : *quidam* Posc.] om. **eVdt**
§ 32 μετ' αὐτὸν **hi** : *post ipsum* Posc.] μετὰ τοῦτον **eV** : μετ' αὐτοῦ cett.
§ 42 πόλεως **cgmdh** : *urbis* Posc.] Βυζαντίδος **H** : Ἑπταλόφου **eV** cett.
§ 46 καλῶς **eV** (interpolation)] om. cett., Posc.
§ 49 Ἰωάννη καὶ ἴσχυε **ijqweVh** (interpolation)] om. cett., Posc.
§ 78 ἔτη τρία ἥμισυ **l(d)hiqH** : *tres et medium* Posc.] ἔτη τρία **eV(afhopM)**
§ 78 βασιλεύσει **dkopM** : *regnabit* Posc.] κρατήσει **eV** cett.
§ 80 τριάκοντα **alfdiq** : *triginti* (*p.c. e viginti*) Posc.] χλ' **e** : πολλάς **V**
§ 84 τοῦ ὑψίστου **iq** : *altissimi* Posc.] om. **eV**

On trouve rarement dans cette traduction des mots qui n'ont pas d'équivalents dans les manuscrits grecs : au § 21, *miserabiliter* n'est qu'une traduction approximative du grec, où l'on ne trouve pas d'adverbe, mais l'adjectif ἐλεεινή ; au § 22, *super torcularia* ne correspond à aucun mot des manuscrits grecs ; au § 40, on lit *decem septem*, tandis que tous les témoins grecs collationnés par Schmoldt ainsi que **H**, **M**, **V** donnent δεκαοκτώ ; au § 9, *similiter* ne correspond pas précisément au καί des manuscrits.

On sait que le *Vindob. jur. gr.* 6 (**e**) était présent à Constantinople, car il fut acquis sur place par le savant Ogier Ghislain de Busbecq pendant son séjour comme envoyé diplomatique de l'empereur Ferdinand Ier de Habsbourg dans la capitale ottomane (1555-1562 env.)[29]. On sait, en outre, que Jean Malaxos, le copiste du *Vindob. Suppl. gr.* 172 (**V**), était actif dans l'ancienne capitale de l'Empire byzantin pendant ces mêmes années. On pourrait donc supposer que ces deux manuscrits dérivent du même exemplaire (ou d'un descendant ou jumeau de celui-ci) que celui de la *VisDanUlt* employé par Posculo, que l'humaniste italien avait trouvé dans le faubourg constantinopolitain de Péra en 1454, comme nous l'apprend la souscription du manuscrit de Padoue, où on lit qu'il s'agissait d'« un livre grec très vieux et écrit plusieurs siècles auparavant » (mais mieux vaut ne pas trop se fier à ses compétences codicologiques et paléographiques…).

4. – La traduction latine de Posculo

La souscription mentionnée ci-dessus représente le seul lien du texte avec l'actualité : Posculo n'a pas ajouté ses propres commentaires à la prophétie qu'il venait de traduire, ni cherché à en mettre les prédictions en relation avec le siège et la conquête de Constantinople par les Ottomans. Peut-être pensait-il en faire, tout simplement, un appendice à son poème, qui aurait fourni une interprétation sous forme de clé téléologico-eschatologique des événements qui y sont évoqués. Or seule une analyse comparée des témoins de la *Constantinopolis* permettra d'établir lequel ou lesquels d'entre eux sont l'expression de la dernière volonté de l'auteur, et par conséquent de vérifier si, effectivement, il envisagea une publication conjointe de son poème et de la traduction, ou plutôt si ce volet a été conçu expressément et exclusivement à l'occasion de la réalisation du manuscrit de Padoue.

La traduction latine de Posculo peut bien se définir comme une version littérale : en effet, dans la souscription il affirme lui-même avoir traduit son modèle *de verbo ad verbum*. Le souci de précision du traducteur est évident par l'effort consistant à donner un équivalent pour presque chaque mot du grec, en n'omettant de traduire aucune partie du texte original, et par l'insertion, dans plusieurs passages, de versions alternatives du même terme ou de la même expression, comme on peut le vérifier par les exemples qui suivent (chaque occurrence est introduite par le numéro du paragraphe) :

29. Voir H. Hunger, O. Kresten, *Katalog*, cité n. 26, p. 13.

§ 5 περιβόλαια] *oppida muris vallata*
§ 9 ([πρὸς add. V] τὸν τρίτον ἄγγελον) εἰπέ] (*tertium angelum*) *alloquere dicens*
§ 11 ἐκ τῶν βασάνων] *exactorum inquisitorumque gratia*
§ 17 ἡ γῆ ζῶσα] *terra continens vel viva*
§ 17 ἀνοικοδομήσει] *superaedificabit, illudque superadiacebit*
§ 23 βάλῃ] *iaciet vel inferet*
§ 31 ὁ προνοητεύων] *prefectus providebit*
§ 35 μετὰ δριμυτάτου θυμοῦ] *vi maxima animoque acerrimo*
§ 38 ὅρια] *terminos vel confines*
§ 46 ἐπὶ τῶν ἀνηκόων] *in duros corde inobedientesque*
§ 47 τῇ γνώμῃ πρᾶον] *mente mitis ac benignus*
§ 47 μέσον τῇ ἡλικίᾳ] *aetate vel habitu plenus*
§ 49 εἰς τὴν ἁγίαν Σοφίαν] *ad amplam Dei aedem cui Sophiae nomen est*
§ 56 πένης] *inops aut pauper*
§ 66 γύναιον μιαρὸν] *muliercula turpis ac impudens*
§ 78 ὁ τρισκαταρότατος δαίμων] *execrandus terque iterum detestabilis demon*

J'aurais tendance à exclure que ces doubles traductions soient des variantes insérées provisoirement (peut-être comme gloses interlinéaires), parmi lesquelles Posculo envisageait de choisir à l'occasion de la mise au point finale du texte, puisque le manuscrit de Padoue est, de toute évidence, une copie au propre et non un brouillon ; par ailleurs, on sait bien que la duplication synonymique est un trait commun à plusieurs traductions du grec à l'époque humaniste[30].

Dans quelques rares cas seulement, Posculo semble avoir mal interprété le sens de l'original – dont plusieurs passages, il faut le souligner, sont écrits dans une prose tortueuse et obscure. Signalons le texte correspondant au paragraphe 42, où le grec εἰς τὰς ἐμβόλους καὶ εἰς τὰς ῥύμας (τῆς Ἑπταλόφου) se réfère tout simplement à des « portiques » et à des « rues » sans les connoter en un sens particulier, tandis que la traduction de Posculo, *(urbis) secreta latebrasque*, évoque plutôt des endroits cachés et obscurs.

Voici le texte de cette traduction, qui permettra peut-être de se faire une idée des compétences d'helléniste de Posculo et d'apporter une petite pierre à la reconstruction de sa biographie intellectuelle. L'encre de ces pages du manuscrit de Padoue est passée à plusieurs endroits ; j'ai essayé d'intégrer les parties qui n'étaient plus visibles, que j'ai mises entre crochets obliques ; il reste des lacunes, que j'ai signalées entre crochets carrés. J'ai généralement conservé les particularités orthographiques du copiste (*abiice* au lieu de *abice*, *Capodociam* au lieu de *Cappadociam*, etc.).

30. À ce propos, il suffira de renvoyer aux considérations de L. HOLTZ, Traductions médiévales et philologie. Conclusions du colloque, dans J. HAMESSE (éd.), *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes. Actes du Colloque international organisé par le « Ettore Majorana Centre for Scientific Culture » (Erice, 30 septembre-6 octobre 1999)*, Turnhout 2001, p. 496-506, ici p. 502.

5. – Édition de la traduction latine de Posculo avec traduction française.

[Padova, Biblioteca del seminario vescovile, 125, ff. 71^r-73^v]

Ici commence la Vision parfaite du grand prophète Daniel qui nous a été révélée par le vénérable et saint Méthode, évêque de Patara.

[1] Le Seigneur Tout-Puissant dit ces paroles : « Malheur à toi, terre, quand le sceptre des anges étendra sa domination sur toi. » [2] À ce moment-là, le Seigneur Tout-Puissant dira à l'un de ses anges : [3] « Descends, et fais disparaître la vérité et la paix sur la terre, et fais que les hommes se dévorent les uns les autres. [4] Envoie d'autres anges aussi, [5] et dis à l'un d'entre eux : "Descends dans les villes entourées de murs et les îles. Et marque-moi mille cent quarante-quatre [personnes ?]. [6] Et abats les deux parties[1], et laisse libre la troisième." [7] Et au deuxième ange dis : "Descends dans les régions de l'Occident, et marque-moi mille deux cents [personnes ?]. [8] Abats les deux parties, et laisse libre la troisième." [9] Semblablement, adresse-toi au troisième ange, en disant : "Descends en Asie [Mineure], en Phrygie, Galatie, Cappadoce, Syrie, et même dans la mère de toutes les villes, et marque-moi mille trois cent soixante [personnes ?]. [10] Abats les deux parties, laisse libre la troisième." [11] Et malheur à toi, terre, à cause des percepteurs et des inspecteurs que le Seigneur est sur le point de t'envoyer, [12] car il enverra des sauterelles farouches et des hommes armés contre toi. [13] Ceux-ci ne toucheront pas du tout ni au bétail ni aux arbres, sauf de ceux qui ne se sont jamais repentis de leur iniquité et de leurs nombreuses injustices, [14] et ils les fouetteront durant dix-huit mois, jusqu'au moment où ils appelleront heureux ceux qui sont ensevelis et diront : [15] "Vous êtes heureux, car vous n'avez pas eu pour destin de vivre ces jours-ci." »

[16] Et par l'ordre de Dieu, le feu sortira en montant de la mer, [17] et un continent [?] émergera de la mer et sera situé au-dessus, et ira même à l'assaut de la Ville aux sept collines, [18] et tournera sa face dans la direction du soleil couchant.

[19] Et malheur à toi, Ville aux sept collines, à cause d'une telle colère tournée contre toi, lorsque tu seras encerclée et assiégée par une grande armée, et tu seras proclamée à pleine voix comme un objet sans valeur, [20] et tes beaux murs tomberont comme une étable construite en osier [21] et le jeune homme te ruinera misérablement [22] et mettra le sceptre [sur les pressoirs ?] sur toi, mais il ne restera pas[2] [23] et il portera la main sur les sanctuaires sacrés de Dieu, [24] et les choses sacrées seront souillées par les fils de la perdition. [25] Le serpent couché sera réveillé, et il accablera le jeune homme ; [26] il prendra dans ses bras la couronne[3] et fera un grand nom du sien qui était petit. [27] Et les fils de la perdition se renforceront et tourneront leurs faces vers l'Occident. [28] Et ainsi le serpent couché donnera la mort sainte.

1. C'est-à-dire : « les deux tiers ».
2. C'est-à-dire : « il ne tiendra pas le sceptre longtemps dans ses mains ».
3. Ou « il ceindra la couronne ».

Magni Danielis prophetae quae nobis per reverendum in sanctis Methodium Patarorum episcopum declarata est visio perfecta incipit.

[1] Haec dicit Dominus omnipotens : « Vae tibi, terra, quando angelorum sceptrum in te dominabitur. » [2] Tunc dicet Dominus omnipotens uni angelorum suorum : [3] « Descende, et tolle veritatem et pacem de terra et fac ut homines invicem carnes suas comedant. [4] Emitte et alios angelos, [5] unique ex illis dic : "Descende ad oppida muris vallata, et insulas. Et signa mil<l>e centum quadraginta quatuor. [6] Et duas partes abiice, tertiam vero dimitte." [7] Et secundo angelo dic : "Descende ad occidentis partes, et signa mihi 1200. [8] Duas quidem partes abiice, tertiam autem dimitte." [9] Similiter et tertium alloquere angelum dicens : "Descende ad Asiam, Phrygiam, Galatiam, Capodociam, Syriam, ad ipsam quoque urbium matrem et signa mihi 1360. [10] Duas quidem partes abiice, tertiam vero dimitte." [11] Et vae tibi terra exactorum inquisitorumque gratia quos in te Dominus missurus est : [12] locustas enim agrestes armatosque viros contra te mittet. [13] Nec sane cuiusquam pecus nec arborem tangent, nisi eorum quos iniquitatum suarum et iniustitiarum multarum nequam poenituit, [14] eosque duos de viginti menses flagellabunt, quousque abeuntes eos qui sepulti iacent beatos vocabunt, dicentque : [15] "Beati estis vos | [f. 71^{v}] qui hoc genere dies non estis sortiti." »

[16] Ex Dei quoque iussu, de mari ignis sursum egredietur, [17] et terra continens vel viva mare superaedificabit, illudque superadiacebit, contraque Septicollem urbem usque ad ipsam accedet, [18] et faciem suam versus occidentem solem convertet.

[19] Vaeque tibi, septicollis urbs, ex huiusmodi in te conversa ira, quando ab exercitu multo circumdata obsideberis, et tanquam res vilis proclamaberis, [20] speciosique muri tui tanquam stabulum claviculis compactum cadent, [21] teque adolescens miserabiliter pessundabit, [22] sceptrumque in te super torcularia [†] ponet, nec in ipso manebit ; [23] manus quoque eius in sancta Dei templa iaciet vel inferet, [24] sanctaque per filios perditionis inquinabuntur. [25] Excitabitur serpens dormiens qui adolescentem conteret, [26] diademaque eius in sinum suum revocans magnum ex parvo nomen suum ponet. [27] Perditionis autem filii se ipsos firmantes facies suas in occidentem solem dabunt. [28] Et sic serpens dormiens sanctam mortem dabit.

[29] La race blonde dominera dans la Ville aux sept collines pour six fois cinq[4]. [30] Et là des légumes[5] seront plantés pour la vengeance des saints, et beaucoup de personnes en mangeront.

[31] Quant à l'Orient, trois préfets y commanderont ; en Occident, un tel régnera ; un préfet pourvoira à l'Orient, [32] et en même temps le Seigneur […] après celui-ci le loup farouche sera réveillé. [33] Et ils fouetteront les Ismaélites et les poursuivront jusqu'à Colonia.

[34] Même les peuples qui demeurent dans l'inaction, ceux qui sont proches du Septentrion, seront ébranlés [35] et se mettront en mouvement de toutes leurs forces et avec l'ardeur la plus vive, [36] et ils se diviseront en quatre règnes : [37] le premier hivernera à Éphèse, le deuxième à Mélagine, le troisième au Sommet du Champ – c'est à dire Pergame –, le quatrième en Bithynie. [38] Ils amasseront beaucoup de bois, avec lequel ils détruiront les régions voisines [?].

[39] Alors les peuples du Midi seront ébranlés, [40] et le grand Philippe [viendra], entouré par une armée de dix-sept langues [41] qui se rassembleront dans la Ville aux sept collines et engageront une bataille telle quelle n'a jamais eu lieu. [42] Et les peuples courront les uns contre les autres dans les lieux écartés et cachés de la ville, [43] et le sang des hommes coulera à la manière d'un fleuve. [44] La mer sera agitée et mêlée de sang jusqu'aux profondeurs de l'abîme. [45] À ce moment-là le Bœuf mugira, le Xèrolophos gémira. [46] À ce moment-là les chevaux aussi s'arrêteront. Une voix résonnera du ciel : « Arrêtons-nous ! Arrêtons-nous ! Paix à vous ! On a suffisamment puni ceux qui ont le cœur endurci et les désobéissants. [47] Allez-vous-en dans les quartiers de droite de la Ville aux sept collines. Vous y trouverez un homme dressé sur deux colonnes, avec une expression triste ; il aura les cheveux blancs, sera juste, compatissant, vêtu de pauvres vêtements, d'aspect austère, en pleine jeunesse ; il aura un clou au milieu du pied droit. » [48] D'une forte voix un ange dira : « Accueillez-le et couronnez-le ! » [49] Et alors quatre anges qui portent la vie le recevront, le conduiront à l'église de Dieu qui s'appelle Sainte-Sophie, et le couronneront. [50] Ils lui donneront en sa main droite une épée, en lui disant : [51] « Sois un homme ! Sois fort ! [52] Et vaincs tes ennemis ! » Il prendra l'épée des mains de l'ange et frappera les Ismaélites, les Éthiopiens, les Francs, les Scythes et toutes nations. [53] Il divisera les Ismaélites en trois parties : [54] il massacrera la première partie avec l'épée, il fera baptiser la deuxième, il poursuivra la troisième jusqu'à Monodendrion.

[55] Quand il s'en retournera de cette poursuite, tous les trésors de la terre seront ouverts, [56] tout le monde s'enrichira, personne parmi eux ne sera pauvre, [57] la terre donnera son fruit au septuple, [58] les armes seront changées en instruments de labour. [59] Il régnera quarante-quatre ans.

[60] Après sa mort, un autre régnera douze ans. [61] Celui-ci, prévoyant sa propre mort, s'en ira à Jérusalem pour restituer son empire à Dieu.

[62] Après ce moment-là, ses quatre fils régneront, [63] le premier à Rome, le deuxième à Alexandrie, le troisième à Thessalonique, le quatrième à Byzance.

4. Erreur pour « soixante-cinq années » ? Voir *infra* dans le commentaire.

5. Les « légumes » ou « jeunes pousses » font peut-être référence à la jeunesse de l'*adolescens* cité plus haut ; la référence à la « vengeance des saints » reste inexpliquée.

[29] Gens flava in urbe septicolle sexties quinque dominabitur : [30] et [?] in [?] ipsa in sanctorum ultionem olera plantabuntur, multique ex illis comedent.

[31] In oriente autem prefecti tres dominabuntur, in occidente quidam regnabit, in orienti prefectus providebit [32] simul cum eo dominus […][6] post ipsum agrestis lupus excitabitur [?]. [33] <Ismaelitasque> flagellabunt, eosque Coloniam usque inse|ctabuntur.

[f. 72r] [34] Gentes quoque in ocio sedentes, quae Boreae subiectae sunt, perturbabuntur, [35] et vi maxima animoque acer<r>imo commovebuntur, [36] in quatuorque principatus dividentur : [37] primus Ephesi, secundus Melaginis, tertius in Vertice campi, Pergami videlicet, quartus in Bytyna hybernabit. [38] Ligna multa congerent, hisque terminos vel confines pessundabunt.

[39] Tunc gentes in Haustro nascenti sedentes perturbabuntur, [40] magnusque Philippus linguis decem septem circumseptus exercitu [?] [41] quae in septicolle urbe congregatae tale proelium quale numquam factum est confligentes dabunt. [42] Et in urbis secreta latebrasque concurrent, [43] hominum quoque cruor fluminis instar defluet. [44] Ex cruore mare ad abyssi usque profundum turbatum permiscebitur. [45] Tunc Bos mugiet, Xirolaphus lamentabitur. [46] Tunc quoque equi subsistent. Vox de caelo vociferabitur : « Stemus, stemus ! Pax vobis ! Vindictae satis in duros corde inobedientesque datum est. [47] Ad septicollis urbis dexteras partes abite. Istic enim hominem super duas columnas stantem, tristi vultu satis, invenietis ; canus, iustus, misericors, pauperes indutus vestes, aspectu austerus, mente mitis ac benignus erit, aetate vel habitu plenus, in medio pedis dexteri calami clavum habens. » [48] Magna ang<eli vox> praedicabitur dicentis : « Accipite, eumque in re<gem coro>nate. » [49] Et tunc angeli quatuor vitam fe<rentes et> | [f. 72v] accipientes ad amplam dei aedem cui Sophiae nomen est afferent, regem ipsum coronabunt. [50] In manumque eius dexteram frameam dabunt dicentes : [51] « Vir esto ac fortis [52] hostesque tuos vince. » Et tollens ab angelo frameam Ismaelitas, Aethiopas, Francos, Scythas, omnemque nati<onem> […]terret[7] [?]. [53] Ismaelitas in partes tris dividet : [54] primam quidem ense trucidabit, secundam baptismate ornabit, tertiam magno cum furore Monodendr<ium us>que insectabitur.

[55] Cum autem ab eorum persecutione revertetur, universi terrae thesauri aperientur, [56] omnes locupletabuntur, nullusque ex illis inops aut pauper erit, [57] terra fructum septuplum reddet, [58] arma belli in falces convertentur. [59] Annos XLIIIIor regnabit.

[60] Post autem eius interitum alter annos XII imperabit. [61] Hic mortem suam nequaquam praevidens ut Deo imperium suum reddat Hyerosolimam proficiscetur.

[62] Ab eo tunc tempore quatuor eius filii regnabunt, [63] quorum primus Romae, Alexandriae alter, Thessalonicae tercius, Byzae quartus dominus erit.

6. Sept ou huit lettres effacées.
7. Quatre ou cinq lettres effacées.

[64] En lutte les uns contre les autres, ils enrôleront des armées ; [65] aucun d'entre eux n'en réchappera sans dommage[8].

[66] Et puisqu'il n'y aura plus sur terre d'hommes sages pour gouverner l'empire, une femelle laide et effrontée régnera dans la Ville aux sept collines. [67] Elle souillera les saintes églises de Dieu, [68] et, se tenant au centre de la Ville, se lèvera pour crier d'une forte voix : « En dehors de moi, qui est Dieu ? Qui est supérieur à mon pouvoir ? »

[69] Immédiatement après, la Ville aux sept collines commencera à trembler une fois[9] et plongera jusqu'au fond de la perdition. [70] Seul le Xèrolophos restera visible. [71] Ensuite, les navires qui passeront par là pleureront la Ville aux sept collines. [72] […] Une femme impie régnera peu de temps sur Thessalonique, et peu après Thessalonique aussi sera submergée. [73] Puis Smyrne et Chypre seront aussi précipitées par un tourbillon de vent dans la mer […] jusqu'à l'abîme.

[74] À ce moment-là, l'Antéchrist régnera et accomplira beaucoup de miracles étonnants, et il sera puissant en ces jours-là. [75] Estimant les Juifs, il les rendra glorieux ; il déterrera [ce qui reste] du Temple et le rebâtira. [76] Dans toutes les régions il y aura des famines, des épidémies, des inondations ; [77] les eaux frissonneront, et il ne tombera plus de rosée du ciel sur la terre. [78] Ce trois fois exécrable et détestable démon régnera trois ans et demi. [79] Puis un an s'écoulera dans l'espace d'un mois, un mois comme une semaine, une semaine comme un jour, un jour comme une heure, une heure comme un instant pour les serviteurs élus par Dieu. [80] Une fois que trois ans se seront écoulés, Dieu fera pleuvoir du feu sur la terre, et la terre brûlera jusqu'à la profondeur de trente coudées. [81] À ce moment-là, la terre criera vers Dieu, en disant : « Je suis vierge devant ta face, Seigneur, et il n'y a pas de péché en moi ! » [82] Alors les cieux seront ouverts comme des livres. [83] Les anges feront retentir leurs trompettes, au son desquelles ceux qui sont morts depuis l'origine des siècles ressusciteront. [84] Les justes se tiendront assurément à la droite du Très-Haut, les injustes seront isolés à sa gauche : [85] les uns hériteront le Paradis, et les autres le tourment éternel. Dieu repoussera le Serpent au fond du Tartare, afin qu'il y soit tourmenté pour l'éternité avec les serviteurs qui l'avaient adoré comme leur roi. [86] Puissions-nous, nous tous les chrétiens, jouir du très heureux royaume et adorer toujours le Père avec le Fils et l'Esprit Saint paraclet dans une seule et inséparable substance. Amen.

Cette prophétie a été transcrite d'un livre grec très ancien, copié il y a plusieurs siècles, et traduite littéralement en latin par Ubertino Posculo de Brescia, à Péra en l'an 1454, la deuxième année après la chute de Constantinople.

8. Cette phrase est ambiguë : on peut aussi l'interpréter comme « aucun d'entre eux n'en réchappera ».

9. Ou plutôt – en lisant *simul* au lieu de *semel* – « commencera simultanément à trembler ».

[64] Hi inter se invicem pugnantes exercitum conscribent ; [65] nullus ex illis incolumis evadet.

[66] Et quoniam vir frugi qui regat imperium in terra non erit, muliercula turpis ac impudens in urbe septicolle regnabit. [67] Ea enim sancta Dei templa inquinabit, [68] in medioque urbis stans voce magna clangebit dicens : « Praeter me Deus quis est ? Quis imperio meo praestat ? »

| [f. 73r] [69] Continuo Septicollis contremiscet, semel tremescens ad perditionis usque fundum demergetur. [70] Solus Xerolaphus apparens extabit. [71] Istinc deinde naves praeterlabentes Septicollem lugebunt. [72] Perer[…][10] <sce>lesta femina Thessalonicae breve tempus <regnabit>, brevi enim et ipsa Thessalonica submergenda. [73] Et postea vero Smyrna Cyprusque ventorum turbine in mari […] ntium[11] ad abyssum defferentur.

[74] Tunc Antichristus regnabit, multaque stupenda miracula faciet, <et magnu>s in dies fiet. [75] Iudeos magni faciens gloriosos efficiet, effossum templum restaurabit. [76] Fames, morbi pestilentes, submersiones in omni regione erunt ; [77] aquae velut horrentes stabunt ; ros de caelo super terram <non ca>det. [78] Execrandus terque iterum detestabilis demon annos tres et medium regnabit. [79] Tunc temporis annus sicuti mensis, mensis velut hebdomada, hebdomada velut dies, dies velut hora, hora velut punctus praeteribit, pertransibunt autem per Dei electos servos. [80] Transactis autem annis tribus ignem in terram Deus pluet, cremabitur terra cubitis XXXti. [81] Tunc terra ad Dominum Deum eiusque creatorem vociferabitur dicens : « Virgo sum ante faciem tuam, Domine, et in me peccatum non est. » [82] Tum caeli tanquam libri aperientur. [83] Angeli tubis eorum personabunt, ex quarum sono a saeculorum saeculis mortui resurgent. [84] <Iusti pro>fecto dextris altissimi <stabunt>, iniusti autem a sinistris segregabuntur : [85] illis autem | [f. 73v] paradisi, hi vero[12] eterni tormenti heredes erunt. Draconem in Tartari profundum Deus depellet, ut simul cum eo ministri qui eum regem suum adoraverunt sempiterne crucientur. [86] Nobis autem omnibus Christianis regno foelicissimo concedatur perfrui, semperque Patrem cum Filio Sanctoque Spiritu paraclyto in una inseparabili substantia adorare in secula saeculorum, amen.

Prophetia praedicta de libello greco vetustissimo et per multa secula ante transcripto de verbo ad verbum transcripta fuit, et in Latinum sermonem trans<la>ta per Ubertinum Pusculum Brixiensem, anno secundo[13] post captam Constantinopolin 1454 in Pera.

10. Environ huit lettres effacées.

11. Lacune de quatre à six lettres avant *ntium*.

12. J'écris *vero* en lieu de *non* du manuscrit : l'erreur du copiste s'explique par une confusion entre abréviations similaires.

13. Le mot est abrégé ; J. Morelli, *Biblioteca manoscritta di Tommaso Giuseppe Farsetti*, cité n. 21, p. 54, donnait la transcription « scilicet ».

6. – Notes sur le texte grec et sur la traduction par Posculo

Titre] Pour l'attribution à Méthode de Patara, voir *supra* n. 28.

§ 1 *angelorum sceptrum*] Le « sceptre des anges » peut évoquer aussi bien le pouvoir de ces créatures célestes (comme dans le reste de la prophétie) que celui de la dynastie des Angeloi (qui occupa le trône de Constantinople pendant les années 1185-1204). Ce double sens donne fréquemment lieu à des jeux de mots dans les sources byzantines, même en dehors du genre apocalyptique (voir, par exemple, Eustathe de Thessalonique, *De expugnatione Thessalonicae*, éd. V. Rotolo, Palerme 1961, p. 38[2] : οἱ ἐπὶ γῆς Ἄγγελοι, *i.e.* « les anges sur terre » ; Nicétas Choniatès, XVI, 20, éd. J. L. Van Dieten, *Historia* [CFHB 11], Berlin-New York 1975, p. 535 : τῶν γηΐνων ἀγγέλων βασιλευόντων, *i.e.* « pendant le règne des anges terrestres »).

§ 5 *Signa*] Probablement ici le modèle de Posculo donnait σφράγισον, comme les manuscrits **nachiepV**, et non σφράγισόν μοι comme les autres témoins collationnés par Schmoldt et le manuscrit **H** (la même formule qui se lit *infra* aux paragraphes 7 et 9, et que Posculo traduit *signa mihi*).

Mille centum quadraginta quatuor] χίλια est la leçon la plus fréquente dans les manuscrits et peut-être l'originale ; Schmoldt lui préfère χιλιάδας des manuscrits **ghko**, alors que le manuscrit **a** donne χίλια… τέσσαρα χιλιάδας : le nombre de 144 000 se trouve en effet en Ap 7, 4 et 14, 1 pour indiquer le nombre des sauvés (vraisemblablement martyrs), là aussi marqués sur le front par les anges.

§ 6 *duas partes abiice*] Ici, et également aux paragraphes 7 et 8, la destruction des deux tiers des villes et des régions pourrait être une réminiscence avec *variatio* du septénaire des trompettes (Ap 8, 7-12 ; 9, 18), où est annoncée la destruction d'un tiers de la terre, de la mer, des animaux et des hommes (voir H. Schmoldt, *Die Schrift*, p. 146-147, 158).

§ 7 *signa mihi 1200*] Posculo lisait donc χίλια, comme dans les manuscrits **nlbmdtepHMV**, et non χιλιάδας διακόσια des manuscrits **ghohi**, leçon choisie par Schmoldt (les manuscrits **ac** ont διακόσια χιλιάδας).

§ 9 *ad ipsam quoque urbium matrem*] La « mère des villes » est vraisemblablement Constantinople : ce serait le point culminant d'un *climax* commençant avec les îles et villes anonymes du paragraphe 2. La mention de ces régions n'est pas nécessairement une indication qu'elles se trouvent à l'intérieur de l'empire au moment de la composition de la vision (H. Schmoldt, *Die Schrift*, p. 159).

signa mihi 1360] Dans le modèle de Posculo on lisait donc χίλια comme dans la plupart des témoins (y compris **MHV**) et non χιλιάδας des manuscrits

ghi (leçon choisie par Schmoldt ; le manuscrit **a** donne χίλια… ἑξήκοντα χιλιάδας).

§ 12 *locustas enim agrestes armatosque viros*] Les manuscrits grecs portent ἀκρίδας ἀγρίας καὶ ἀναιμάκτους (ἀνεικάστους **V**), *i.e.* « sauterelles sauvages et sans sang ».

§ 17 *terra continens vel viva*] Les manuscrits portent ἡ γῆ ζῶσα, probablement le résultat d'une corruption du texte ; H. SCHMOLDT, *Die Schrift*, p. 147, proposa la conjecture ζέουσα, c'est-à-dire « [la terre] bouillant » (à l'appui de cette correction, il renvoya à *Die Oracula Sibyllina*, cité n. 14, III, 461, p. 72 : ὀμβρήσει δέ τε γαῖα ὕδωρ ζεστόν).

§ 20 *tamquam stabulum claviculis compactum*] Posculo peut avoir lu (ou croire avoir lu) dans son exemplaire un mot semblable à σηκός dans le sens de « bergerie, étable », là où les manuscrits donnent un texte fort instable : ὡς συκιήλατον **t**, ὡς σικιηλάτω **n**, ὡς σικυηλάτω **V**, ὡς συαιηλάτω **g**, ὡς συκήλατος **h**, ὡς συκυίλατα **i**, ὡσεὶ κηίλατα **b**, ὡσεὶ κιηλάττω **p**, ὡσεὶ κυηλάττω **M**, ὡς συκῇ ἤλατω **ajH**, ὡς σικῇ ἠλάττω **e**, ὡς οἶκοι εἰλάτω **d**, ὡς ἤκοι ἠλάτω **m**, ὡς σηκῇ ἐλάτω **q**, ὡσεὶ ἠλάτω **w**. Schmoldt choisit ὡς συκιήλατα du manuscrit **f**, mais avec une *crux desperationis* (Tischendorf, cité dans H. SCHMOLDT, *Die Schrift*, p. 148, proposa de corriger σικυήλατα). Selon A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio*, p. 49, le sens du mot συκιήλατα serait que les murs de la ville vont être abattus « come fichi scossi » ; une telle interprétation serait confirmée par un parallèle avec Na 3, 12, où on lit : πάντα τὰ ὀχυρώματά σου συκαῖ σκοποὺς ἔχουσαι· ἐὰν σαλευθῶσιν, καὶ πεσοῦνται εἰς στόμα ἔσθοντος (« Tes places fortes sont toutes des figuiers aux figues précoces : on les secoue, elles tombent dans la bouche de qui les mange »). À l'appui de cette hypothèse, on peut aussi citer Ap 6, 13 : καὶ οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν, ὡς συκῆ βάλλει τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς ὑπὸ ἀνέμου μεγάλου σειομένη (« et les étoiles du ciel tombèrent sur la terre, comme lorsqu'un figuier secoué par un vent violent jette ses figues vertes »).

§ 21 *miserabiliter*] Les manuscrits grecs ont ἐλεεινή, « misérable », vocatif désignant la ville de Constantinople.

§ 22 *super torcularia*] Ces mots ne correspondent à aucune expression des manuscrits grecs.

in ipso manebit] Les manuscrits portent ἐν αὐτῷ οὐ μείνῃ, qui signifie, à mon avis, « il ne le tiendra pas longtemps dans ses mains » ; H. SCHMOLDT, *Die Schrift*, p. 148-149, proposa la correction αὑτῷ (« il sera hors de lui »), écartant la correction ἐν αὐτῇ (*i.e.* « en la Ville aux sept collines »), suggérée par un passage de la *VisDanSept*.

§ 24 *sanctaque per filios perditionis inquinabuntur*] Cette phrase correspond à τὰ ἅγια ἀποχρήσουσι τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπωλείας du manuscrit **V**, tandis que les

autres manuscrits portent τὰ ἅγια ἀποχρήσουσι (ἀπ. τὰ ἅγ. **M**) καὶ δώσουσι (δ. ταῦτα **ba**) τοῖς υἱοῖς (τοὺς υἱοὺς **lgmfjweH**) τῆς ἀπωλείας, *i.e.* « ils abuseront des choses sacrées et les donneront aux fils de la perdition ».

§ 26 *ex parvo*] Les manuscrits grecs ont πρὸ μικροῦ (« peu avant ») ; selon H. SCHMOLDT, *Die Schrift*, p. 149, il vaudrait mieux corriger en ἐπὶ μικρόν, « pour peu de temps ». Posculo semble vouloir indiquer un personnage obscur qui devient connu pour ses actions.

§ 28 *Et sic serpens dormiens sanctam mortem dabit*] Ce passage du texte grec, peut-être corrompu, est problématique : δώσει ὁ ὄφις ὁ κοιμώμενος θάνατον ὅσιον (ὁσίων corr. Klostermann).

§ 29 *Gens flava in urbe septicolle sexties quinque dominabitur*] La mention des « peuples blonds » (selon le contexte, à interpréter comme une référence aux Francs, aux Slaves, aux Russes, aux Normands, aux Allemands, aux Vénitiens, etc. – ou aux « Latins » dans leur ensemble) est un élément topique de l'apocalyptique byzantine et, par son intermédiaire, des traditions apocalyptiques de l'Occident et de l'Orient turc : voir A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio*, p. 40-109. Les mots *sexties quinque*, « six fois cinq », ne correspondent pas exactement à la leçon des manuscrits (ἓξ καὶ πέντε **bgf** : ἕξα καὶ πέντε δίς **M** : ἑξαπέντε cett.), qui font vraisemblablement allusion au total des années de la domination latine sur Constantinople (en réalité, ni 65 ni 56, mais 57).

§ 31 *in occidente quidam regnabit*] *Quidam* correspond à ὁ δεῖνα des manuscrits **nl**(**b**)**agmf**(**i**)**jq**(**w**)**HM** (les autres témoins – y compris **V** – omettent tout mot, ou donnent des leçons différentes : ὁ δεῖ **p**, αʹ **h** : τέσσαρες **o**). Schmoldt postule l'existence de τέταρτος dans l'original : « et en Occident le quatrième, qui administre ».

§ 32 *simul cum eo*] Vraisemblablement le modèle de Posculo donnait μετ' αὐτοῦ comme les manuscrits **eV** (μετ' αὐτῶν **q** : μετὰ τοῦτον **jw** : μετὰ τοῦτο **i** : ἐνταῦθα **nlbampM** : ἐν ταύτῃ **H** : ἐντεῦθεν **gf**). Le mot *dominus* doit correspondre à αὐτόνομος des manuscrits grecs.

… *post ipsum agrestis lupus excitabitur*] Avant *post* on trouve deux mots illisibles ; *post ipsum* est plus proche de μετ' αὐτόν des manuscrits **hi** que de μετὰ τοῦτον des manuscrits **eV** (les autres témoins ont μετ' αὐτοῦ) ; j'ai corrigé *excitabitur* en lieu de *excitabuntur* du manuscrit.

§ 33 *Ismaelitasque*] J'ai complété cette lacune (de 8-10 lettres environ) du manuscrit sur la base du grec καὶ τοὺς Ἰσμαηλίτας. Pour l'identification de ces deux personnages qui vont poursuivre l'ennemi arabe (voire turc) jusqu'à Colonia, voir *supra* n. 4.

§ 34 *Gentes quoque in ocio sedentes*] Les mots *in ocio sedentes* correspondent au participe καθήμενα, qui est uni à τὰ ἔθνη dans les manuscrits grecs, et qui a été éliminé en tant qu'interpolation par Schmoldt. L'exemplaire

de Posculo devait partager avec les manuscrits **ijqwe** l'omission de τὰ αἱμοβόρρα (« qui se nourrissent de sang », « sanguinaires »), qui se trouve dans tous les autres témoins (y compris **HMV**, non collationnés par Schmoldt) en apposition à τὰ ἔθνη.

§ 35 … *et vi maxima animoque acer<r>imo commovebuntur*] Dans tous les manuscrits collationnés par Schmoldt, cette phrase se termine par les mots καὶ καταβήσονται ἕως τὸν μέγαν ποταμόν (« et ils les poursuivront jusqu'au grand fleuve »), omis par **V** et très vraisemblablement aussi par l'exemplaire de Posculo.

§ 38 *Ligna multa congerent, hisque terminos vel confines pessundabunt*] Ce passage est fort corrompu dans les manuscrits grecs : le texte imprimé par Schmoldt indique σωρεύσουσι ξύλα πολλὰ καὶ καταπατήσουσιν (πατήσουσιν **nmdtp**) αὐτά (corr. Schmoldt : αὐτῆς **jqw** : αὐτοῖς **hieV** : αὐτίς **H** : αὐτήν cett. : om. **m**) εἰς (om. **H**) ὄρια. Schmoldt a traduit ce dernier mot par « Bergen » ; mais vraisemblablement ici l'esprit doux est à corriger en esprit rude, ὅρια indiquant précisément les « limites » ou « frontières », comme dans la version de Posculo (et dans la version française de F. Macler, Les apocalypses apocryphes, p. 313).

§ 40 *linguis decem septem circumseptus exercitu*] Aucun manuscrit ne donne le nombre de 17 : tous ont ὁ Φίλιππος μετὰ γλωσσῶν δεκαοκτώ. Ce serait donc une innovation de Posculo ou de son modèle. Les mots suivants, *circumseptus exercitus*, n'ont pas de correspondance dans le texte grec et constituent peut-être un ajout explicatif de Posculo. Pour la métonymie *glossa* = *populus*, commune dans la Bible (voir par exemple Dn 3, 4 ; 7, 14) et les auteurs chrétiens de l'Antiquité au Moyen Âge, voir A. Pertusi, *Fine di Bisanzio*, p. 120 n. 129 ; dans le sens de « peuple » ou « nation », le mot *lingua* est bien attesté aussi dans les langues néolatines, y compris celles qui sont parlées en Italie à l'époque de Posculo (voir par exemple Ch. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae & infimae Graecitatis*, Lyon 1688, *s.v.* ; *Thesaurus linguae Latinae* VII/2.10, Leipzig 1976, col. 1452 ; H. G. Koll, *Die französischen Wörter « Langue » und « Langage » im Mittelalter*, Genève-Paris 1958, p. 140-160).

§ 42 *in urbis secreta latebrasque*] *Urbis* correspond à πόλεως dans les manuscrits **cgmdh**, alors que les autres témoins (y compris **VM**) ont Ἑπταλόφου (Βυζαντίδος **H**) ; *secreta latebrasque* ne rend pas avec précision ἐμβόλους καὶ ῥύμας des manuscrits grecs (ἐ. κ. λεοφόρους **H**), qui signifie plutôt « [dans] les portiques et les rues ».

§ 43 *hominum quoque cruor fluminis instar defluet*] La phrase *fluminis instar defluet* correspond à καὶ τὸ αἷμα τῶν ἀνθρώπων ὡς ποταμὸς κινήσει des manuscrits **jqweV** ; les autres manuscrits, y compris **H** et **M**, donnent

les substantifs (ποταμοί et αἵματα) et le verbe au pluriel (ἐκχυβείσονται, *corr.* ἐκχυθήσονται Schmoldt), ou omettent ce dernier.

§ 44 *mare ad abyssi usque profundum turbatum permiscebitur*] Les mots *abyssi… profundum* correspondent à βάθη (**jqweV**)… ἀβύσσου (**hijqweV**), mauvaise leçon pour Ἀβύδου… στένη, *i.e.* le détroit des Dardanelles ou Hellespont.

§ 45 *Xirolaphus*] Ce mot reprend la graphie Ξηρόλαφος des manuscrits, rectifiée en Ξηρόλοφος (bonne leçon attestée par **H**) par les éditeurs (Klostermann, Schmoldt).

§ 46 *Tunc quoque equi subsistent. Vox de caelo vociferabitur « Stemus, stemus ! Pax vobis !… »*] La traduction suit le texte des manuscrits **jqweV** : τότε (καὶ **e**) σταθῶσιν οἱ (om. **eV**) ἵπποι καὶ φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ κράξει (κραυγάσει **V**). Les autres témoins donnent une version différente : καὶ τὸ σταθόριν (σταθῶριν / σταθόριον / σταθώριον) εἴπῃ (ἐρεῖ **H**), avec l'ajout de καὶ φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ εἴπῃ dans les manuscrits **nc**, voire de καὶ φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ ἀκούσεται λέγουσα dans **k**. A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio*, p. 122 n. 271, soupçonne que σταθόριον est une erreur pour le latin *statorium*, équivalant au grec στύλος, avec une référence à la colonne oraculaire mentionnée dans les *Oracula Leonis*, les *Oracula Sibyllina* et dans le récit patriographique anonyme publié dans G. DAGRON, J. PARAMELLE, Un texte patriographique, cité n. 27. *Stemus stemus* correspond à στῶμεν στῶμεν des manuscrits **jqweV** (sans l'ajout de καλῶς des manuscrits **eV** ; les autres témoins ont στάμαν / στάμα / στάμεν / στήσεσθαι / σταθῶριν ἐπιμεῖναι ou omettent tout mot). *Vobis* correspond à ὑμῖν des manuscrits **lmdhieHV**, tandis que les autres transmettent le faux ἡμῖν. Comme le souligne H. SCHMOLDT, *Die Schrift*, p. 151-152, cette voix céleste s'adresse aux Constantinopolitains en général, leur suggérant de cesser les combats et d'aller chercher l'homme dont il est fait mention au paragraphe suivant.

§ 47 *tristi vultu satis*] Ces mots peuvent correspondre aussi bien à l'expression périphrastique ἐν κατεφείᾳ πολλῇ (**hkcijweV**) qu'aux adjectifs συγκατηφῇ (**nlbacgftpHM**) et κατηφῇ (**d** ; les manuscrits **mq** omettent cet attribut), *i.e.* « triste, abattu ».

… *canus, iustus, misericors, pauperes indutus vestes, aspectu austerus, mente mitis ac benignus erit*] Ces mots correspondent à ἔσται δὲ πολιὸς δίκαιος ἐλεήμων des manuscrits **qeV**, alors que **jw** donne ἔσται δὲ λαμπρὸς τὸ εἶδος πολιὸς δίκαιος ἐλεήμων, et les autres témoins (sauf **h**, qui donne ἐλεήμων seulement) πολιὸν δίκαιον ἐλεήμονα.

… *aetate vel habitu plenus*] Les manuscrits grecs donnent μεστὸς τῇ ἡλικίᾳ ([**h**]**qeV**), soit μεγάλην τὴν ἡλικίαν ἔχων (**k**), soit μεσοήλικον (**M**) soit μεστὸν τῇ ἡλικίᾳ (**H** rell., om. **ijw**).

… in medio pedis dexteri calami clavum habens] Les manuscrits grecs ont ἐπὶ τὸν δεξιὸν πόδα μέσον τοῦ καλάμου. H. SCHMOLDT, *Die Schrift*, p. 153, a suggéré que cette phrase pourrait être l'union de deux *variae lectiones* du texte indiquant respectivement « sur le pied droit » et « au milieu du tibia » ; F. MACLER, *Les apocalypses apocryphes de Daniel*, Paris 1895, p. 96 (cité par Schmoldt, *op. cit.*), traduit « un clou sortant du tibia et enfoncé au milieu du pied droit » ; ensuite, dans une version améliorée de la traduction, « ayant au milieu du pied droit un clou de roseau » (F. MACLER, Les apocalypses apocryphes, p. 314). Le participe *habens* correspond à ἔχων des manuscrits **dhoeV** (**H** porte ἄσχοντα, alors que les autres donnent ἔχοντα).

§ 48 *Magna angeli vox praedicabitur dicens*] L'encre du manuscrit est effacée à l'endroit qui correspond aux mots *angeli* (dont seulement les trois premières lettres sont visibles) et *vox* ; j'ai intégré ce dernier mot sur la base du texte grec des manuscrits **jqweV** (φωνὴ ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου κερυχθήσεται), les seuls à transmettre une phrase donnant l'ordre de prendre et couronner le vieil homme du § 47.

… eumque in re<gem coro>nate] Ici, comme au § 49, le mot grec βασιλεύς n'est pas traduit par « empereur », comme il aurait fallu, mais par « roi » (je ne saurais pas dire si ce choix dénote une intention d'amoindrir la valeur du titre impérial, comme dans plusieurs documents issus des chancelleries de l'Occident médieval ; voir A. KOLIA-DERMITZAKI, Byzantium and the West – The West and Byzantium [Ninth-Twelfth Centuries]. Focusing on Zweikaiserproblem. An Outline of Ideas and Practices, dans T. G. KOLIAS, K. PITSAKIS [éd.], *Aureus. Τόμος αφιερωμένος στον καθηγητή Ευάγγελο Χρυσό / Volume Dedicated to Professor Evangelos K. Chrysos*, Athènes 2014, p. 357-380, avec la bibliographie ; il faut noter que H. SCHMOLDT, *Die Schrift*, p. 135, traduit aussi de la même façon « König » au lieu de « Kaiser »). De même, Posculo dans son poème *Constantinopolis* désigne toujours Constantin XI comme *rex* sans aucune connotation péjorative.

§ 51 *vir esto ac fortis*] Tous les manuscrits grecs ont ἀνδρίζου, suivi par καὶ ἴσχυε dans les manuscrits **bagm** et **H** (qui ajoute ἐν τούτῳ τῷ ξίφει) et par Ἰωάννη καὶ ἴσχυε dans les manuscrits **ijqweV** et **h** (avec l'ajout de κραταιοῦ).

§ 52 *ab angelo*] Au singulier, comme dans les manuscrits **H** (ἐκ τοῦ ἀγγέλου) et **V** (παρὰ τοῦ ἀγγέλου), tandis que les autres ont ἐκ τῶν ἀγγέλων (ἐκ χειρὸς τῶν ἁγίων ἀγγέλων **M**).

Ismaelitas, Aethiopas, Francos, Scythas] Cette liste varie sensiblement dans les manuscrits : **fdtiqe** ont Ἰσμαηλίτας, Αἰθίοπας, Φράγκους, Τάταρους ; au lieu du dernier mot, **gm** portent Τάταρους, Ἀσσάρους, **nlbacjw**

donnent Ἀτάρους, **p** donne Ἀγαρούς, **H** donne Πάρθους (si je ne me trompe pas : la lecture du manuscrit n'est pas facile à cet endroit) ; seul **V** ajoute Φρύγας avant Φράγγους. *Omnemque nationem* [...]*terret* doit correspondre à πατάξει... πᾶσαν γενεάν des manuscrits grecs.

§ 55 *universi terrae thesauri*] *Universi* ne correspond à aucun mot des manuscrits grecs.

§ 56 *nul‹l›usque ex illis inops aut pauper erit*] Un équivalent du partitif *ex illis* figure seulement dans le manuscrit **V**, où on lit ἐξ αὐτῶν.

§ 59 *Annus* XLIIIIor *regnabit*] Aucun manuscrit ne donne le chiffre de quarante-quatre : **jqweV** ont τριάκοντα πέντε (λε′), **aoM** donnent τριάκοντα ἕξ (λς′), les autres τριάκοντα δύο (λβ′).

§ 63 *Thessalonicae tercius, Byzae quartus dominus erit*] *Thessalonicae tercius, Byzae quartus* correspond à ὁ τρῖτος ἐν Θεσσαλονίκῃ (καὶ add. **q**) ὁ τέταρτος ἐν Βύζᾳ des manuscrits **qeV** ; les autres ont ὁ τρῖτος ἐν Ἑπταλόφῳ (Θεσσαλονίκῃ **jw**) καὶ ὁ (ὁ / ὁ δέ) τέταρτος ἐν Θεσσαλονίκῃ (τῇ Ἑπταλόφῳ **jw**).

§ 64 *Hi inter se invicem pugnantes exercitum conscribent*] *Invicem pugnantes* correspond au ἀλληλομαχήσαντες de la plupart des témoins, alors que les manuscrits **ebacdpV** portent ἀλληλομαχήσουσι καί. Posculo omet de traduire une phrase qui se trouve dans tous les manuscrits collationnés par Schmoldt après στρατοπεδεύσουσι (= *exercitum conscribent*), et qui vraisemblablement était absente de son exemplaire, sans doute à la suite d'une lacune due à un saut du même au même (voir les deux καὶ soulignés) : <u>καὶ</u> τοὺς ἱεροὺς καὶ τοὺς μονάχους (ἱεροῖς καὶ μοναχοῖς **H** : μοναχοὺς καὶ ἱερεῖς **M**) [§ 65] καὶ συγκροτήσουσι πόλεμον ἀλλήλοις (ἀλλήλων **lgmfoH** : εἰς ἀλλήλων **M** : μετ' ἀλλήλων **tp** : ἀπ' ἀλλήλων **a** : κατηγοροῦντες ἀλλήλων) <u>καὶ</u> οὐδείς (= *nullus*), c'est-à-dire « [combattront] aussi [contre] les prêtres et les moines, et feront la guerre les uns avec les autres, et aucun... »). Une telle lacune, avec en plus l'ajout de l'adverbe ἀλλήλως, qui peut correspondre au *invicem* de Posculo, se trouve au moins dans l'un des témoins non collationnés par Schmoldt, **V**.

§ 66 *Et quoniam vir frugi qui regat imperium in terra non erit*] Les mots *qui regat imperium in terra* correspondent à l'ajout ὥστε βασιλεῦσαι ἐπὶ τῆς γῆς du seul manuscrit **V**, alors que les autres manuscrits donnent simplement καὶ ἐν τῷ μὴ εἶναι (ἤνε **H**) ἄνδρα χρήσιμον (= *et quoniam vir frugi non erit*).

§ 68 *in medioque urbis stans voce magna clangebit*] Les quatre derniers mots sont le résultat d'une correction, le copiste ayant d'abord écrit *stare* (?) *voce magnis* (ou *magnus*) *clangebit* (?) *dicione* (?).

Quis imperio meo praestat ?] Cette traduction est plus proche de la leçon de la majorité des manuscrits, τίς δύναται ἀντιστῆναι (τίς ὁ ἀντιστάμενος **V**)

τὴν ἐμὴν βασιλείαν ; (τῇ ἐμὲ βασιλείᾳ **koijqwV** : μου τὴν βασιλείαν **gm**), que de celle du manuscrit **e** (τίς δύναται ἀντιστῆναι ἐμοὶ καὶ τῇ ἐμὲ βασιλείᾳ;).

§ 69 *semel tremescens ad perditionis usque fundum demergetur*] Ces mots sont difficiles à déchiffrer dans le manuscrit. Le génitif correspondant à *perditionis*, ἀπωλείας, se trouve seulement, parmi les manuscrits collationnés par Schmoldt et moi, dans **V**, alors que les autres ont seulement ἐν βυθῷ (« dans la profondeur », « au fond » de la mer).

§ 70 *Solus Xerolaphus apparens extabit*] Ξηρόλαφος est la leçon majoritaire des manuscrits, y compris **HV**, par rapport à Ξυρόλοφος de **M**. Il faut entendre Ξηρόλοφος (pour un cas analogue voir l'apparat du PSEUDO-MÉTHODE, p. 172).

§ 72 *Perer[…] <sce>lesta femina*] Après les lettres *perer*, à leur tour difficiles à lire, il y a environ huit lettres effacées. Dans ce cas aussi, le modèle semble être proche de **V**, qui donne ἡ μιαρὰ ἐκείνη γυνὴ βασιλεύσει, alors que les autres manuscrits ont βασιλεύσει ἕτερος.

§ 73 *mari […]ntium*] L'écriture du premier mot est décolorée, et devient ensuite illisible jusqu'au début de la ligne suivante, où on lit *ntium*.

§ 74 *Tunc Antichristus regnabit, multaque stupenda miracula faciet, <et magnu>s in dies fiet*] *Tunc* correspond à τότε des manuscrits **nqweV**, tandis que les autres ont οὕτως (οὗτος **H**). *Stupenda miracula* traduit παράδοξα θαύματα des manuscrits **qeV**, alors que les autres témoins ont des leçons différentes (θαυμαστὰ [θαύματα **f**] καὶ παράδοξα [ἐξαίσια **dhi**] πράγματα ; τὰ παράδοξα πράγματα **op** ; τὰ παράδοξα **M** ; τὰ παράνομα **nk** ; παράδοξα τέρατα κατὰ φαντασίαν **H**). L'encre des mots pour lesquels j'ai proposé la correction entre crochets est effacée, mais vraisemblablement ici Posculo traduit quelque chose de similaire à καὶ μεγαλυνθήσεται du manuscrit **V** (μεγαλυσθήσεται dans le manuscrit), omis par les autres témoins.

§ 75 *Iudeos magni faciens gloriosos efficiet*] Les mots *gloriosos efficiet* correspondent à καὶ δοξάσει du manuscrit **V**, alors que les autres ont seulement μεγαλυνεῖ (μεγαλύνει **V** qui correspond à *magni faciens*).

§ 76 *Fames, morbi pestilentes, submersiones in omni regione*] La traduction correspond à λιμοὶ καὶ λοιμοὶ καὶ καταποντισμοί des manuscrits **V** et **H** (ce dernier omet les deux καὶ), alors que ceux collationnés par Schmoldt portent λιμοὶ καὶ σεισμοί (**ohp**) ou λιμοὶ καὶ σεισμοί καταποντισμοί (**lafiqe**) ou λιμοὶ καὶ σεισμοί κατὰ τόπους (**dk**). *In omni regione* correspond à ἐπὶ πᾶσαν χῶραν des manuscrits **lafqepHM**, alors que les autres manuscrits, y compris **V**, portent ἐπὶ (κατὰ **ndhk**) πᾶσαν πόλιν καὶ χῶραν (χῶραν καὶ πόλιν **i**).

§ 77 *ros de caelo super terram <non ca>det*] La traduction correspond à οὐ δώσει τὸ δρόσος (τὴν δρόσον **i** : τὸν δρόσον **V**) αὐτοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ

(εἰς **V**) τῆς γῆς (τὴν γῆν **iV**) des manuscrits **iqeV**, alors que les autres témoins diffèrent beaucoup les uns des autres, la plupart ayant ὑετός ou ὕδωρ comme sujet d'un verbe δοθήσεται.

§ 78 *annos tres et medium regnabit*] La traduction reprend ἔτη τρία ἥμισυ des manuscrits **l**(**d**)**hiqH**, alors que les manuscrits **afhoepMV** omettent ἥμισυ ; *regnabit* est plus proche de βασιλεύσει des manuscrits **dkopM** que de κρατήσει des autres témoins.

§ 79 *pertransibunt autem*] Ces mots correspondent à l'ajout du seul manuscrit **V** διαβήσονται δὲ οὕτως.

§ 80 *Transactis autem annis tribus*] Ces mots correspondent à μετὰ δὲ τὴν συμπλήρωσιν τῶν τριῶν χρόνων des manuscrits **nafkoqueVM**, alors que les manuscrits **ldhiH** donnent la bonne leçon μετὰ δὲ τὴν συμπλήρωσιν τῶν τριῶν ἥμισυ χρόνων.

… *cubitis XXXti* (*XXti* avant correction) correspond à τριάκοντα (λ′) des manuscrits **alfdiq**, alors que dans les autres manuscrits on trouve un nombre différent (χλ′ **e** ιγ′ **h** τζε′ [*pro* τϟε′ ?] **hop** τϛε′ [*pro* τϟε′ ?] **M** πολλάς **V**).

§ 81 *dominum Deum eiusque creatorem*] Ce texte est plus proche de κύριον τὸν δημιουργὸν αὐτῆς du manuscrit **V** que des leçons des autres manuscrits (κύριον **hiqe** οὐρανόν **lfko** Θεόν **adpM**).

… *et in me peccatum non est*] Ces mots correspondent à la phrase καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία, transmise seulement par les manuscrits **iqeV**.

§ 82 *caeli tamquam libri aperientur*] Dans le texte grec il est question d'un livre, au singulier ([ὡς / ὡσεὶ] χαρτίον **f** χάρτην **k** χάρτης **la** βιβλίον **eqhiMV**).

§ 83 *Angeli tubis eorum personabunt, ex quarum sono*] Après οἱ ἄγγελοι plusieurs manuscrits, à l'exception de **dhieV**, portent τοῦ Θεοῦ. La traduction est plus proche de σαλπίσουσι τὰς ἑαυτῶν σάλπιγγας du manuscrit **V** que de τὰς σάλπιγγας δώσουσι des autres témoins. Les mots *ex quarum sono* correspondent à l'ajout ἀπὸ τῆς φωνῆς τῶν σαλπίγγων qu'on lit seulement dans les manuscrits **eV** (et aussi dans **iq**, mais avec la variante τῆς σάλπιγγος).

§ 84 *altissimi*] Ce mot correspond à τοῦ ὑψίστου des manuscrits **iq**, tandis que les autres manuscrits portent τοῦ νυμφίου ; **eV** omettent cette spécification.

§ 85] *Draconem in Tartari profundum Deus depellet, ut simul cum eo ministri qui eum regem suum adoraverunt sempiterne crucientur*] Cette phrase est transmise uniquement par les manuscrits **iqeV**, et le modèle de Posculo semble plus proche de **e** que de **V** : βύθιον δράκοντα παραπέμψει (-ειεν **V**) ἐν βυθῷ Ταρτάρου ἵνα (ἅμα **i**, om. **V**) σὺν τοῖς ὑπουργοῖς αὐτοῦ τοῖς (τε add. **e**) αὐτὸν προσκυνήσασι καὶ βασιλέα αὐτὸν (ἑαυτῶν **i**) ποιήσασι

(σὺν τοῖς ὑπουργοῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστάταις nec plura **V** καὶ βασιλέα αὐτὸν ποιήσασι *om.* **e**) κολάζηται (κολάζεσθαι **i**, κολάζονται **q**) αἰωνίως.

§ 86] *Nobis autem omnibus Christianis regno felicissimo concedatur perfrui* ressemble au texte des manuscrits **qeV** : γένοιτο ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν τῆς Χριστοῦ βασιλείας alors que les autres donnent ἧς [*i.e.* τῆς κολάσεως] γένοιτο ῥυσθῆναι ἡμᾶς.

… *Sanctoque Spiritu paraclyto*] Il n'y a pas de correspondant dans le texte grec pour « paraclet ».

… *in una inseparabili substantia* : les manuscrits grecs ont Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον, « Trinité consubstantielle et inséparable ».

Liste des abréviations

Sources

ApocLeo (= *BHG* 1871a) : *L'Apocalisse apocrifa di Leone di Costantinopoli*, éd. R. Maisano, Naples 1975.

DiegDan (= *BHG* 2036d) : *Die griechische Daniel-Diegese. Eine altkirchliche Apokalypse. Text, Übersetzung und Kommentar*, éd. K. Berger (Studia Post-Biblica 27), Leyde 1976.

Ducas : Ducas, *Historia Turcobyzantina*, éd. V. Grecu (Scriptores byzantini 1), Bucarest 1958.

Pseudo-Méthode (= *BHG* 2036) : *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, éd. W. K. Aerts et G. A. A. Kortekaas (CSCO 569-570, Subsidia 97-98), Louvain 1998, 2 t.

VisAndSal (= *BHG* 115, *Visio Andrea Sali*) : *The Life of St Andrew the Fool*, éd. L. Rydén (Studia Byzantina Upsaliensia 4), Uppsala 1995, 2 t.

VisDanArm : *Visio Danielis Armeniaca*, trad. fr. dans F. Macler, Les apocalypses apocryphes, p. 290-309.

VisDan καὶ ἔσται (= *BHG* 1872, *Visio Danielis* καὶ ἔσται) : éd. dans H. Schmoldt, *Die Schrift*, p. 202-219.

VisDanSept (= *BHG* 1875, *Visio Danielis de Septicolli Urbe*) : éd. dans H. Schmoldt, *Die Schrift*, p. 192-194.

VisDanUlt (= *BHG* 1874, *Ultima visio Danielis*) : éd. dans H. Schmoldt, *Die Schrift*, p. 122-145 (parmi les éditions précédentes, je cite occasionnellement celle d'E. Klostermann, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig 1895, p. 113-120).

Littérature secondaire

W. Brandes et F. Schmieder (éd.), *Endzeiten* : W. Brandes et F. Schmieder (éd.), *Endzeiten : Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin 2008.

V. Déroche et N. Vatin (éd.), *Constantinople 1453* : V. Déroche et N. Vatin (éd.), *Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans. Textes et documents* (Collection Famagouste), Toulouse 2016.

L. DiTommaso, *The Book of Daniel* : L. DiTommaso, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leyde-Boston 2005.

A. Kraft, The Last Roman Emperor : A. Kraft, The Last Roman Emperor Topos in the Byzantine Apocalyptic Tradition, *Byz.* 82, 2012, p. 213-257.

A. Kraft, Constantinople : A. Kraft, Constantinople in Byzantine Apocalyptic Thought, *Annual of Medieval Studies at CEU* 18, 2012, p. 25-36.

F. Macler, Les apocalypses apocryphes : F. Macler, Les apocalypses apocryphes de Daniel, *Revue de l'histoire des religions* 33, 1896, p. 37-53, 163-176, 288-319.

A. Pertusi, *La caduta* : A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, Milan 1976, 2 t. (I, *Le testimonianze dei contemporanei* ; II, *L'eco nel mondo*).

A. Pertusi, *Fine di Bisanzio* : A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, Rome 1988.

H. Schmoldt, *Die Schrift* : H. Schmoldt, *Die Schrift « Vom jungen Daniel » und « Daniels letzte Vision ». Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte*, Diss., Hambourg 1972.

Luigi Silvano
Università degli studi di Torino
Dipartimento di Studi Umanistici

LES SCEAUX DE MICHEL PSELLOS

Jean-Claude CHEYNET

La carrière de Michel Psellos est difficile à reconstituer avec précision, bien que le polygraphe ait occupé une position longtemps privilégiée à la cour entre le règne de Constantin Monomaque et celui de Michel VII, même s'il connut quelques périodes de défaveur. Les principaux chroniqueurs de l'époque sont assez discrets sur les positions qu'il a occupées et les sources documentaires l'ignorent complètement, à l'exception du dossier concernant ce qu'on a appelé postérieurement le « schisme » de 1054. Seul l'intéressé nous a laissé des informations, principalement au travers de la *Chronographie* et surtout de ses nombreuses lettres qui sont conservées. Elles concernent souvent des affaires administratives et ce que nous appellerions aujourd'hui un trafic d'influence en faveur de ses protégés. Elles ont l'inconvénient de ne pas être datées et d'être parfois trop allusives pour permettre de déterminer le destinataire de l'épître, en dépit de l'appui des lemmes qui donnent des noms et des fonctions. Il se trouve que Michael Jeffreys vient de publier le résumé en anglais de l'ensemble du dossier épistolaire et de proposer une datation la plus précise possible, mais comportant souvent une marge d'incertitude[1]. Ce travail est d'une aide inestimable, tant il est difficile de maîtriser l'ensemble du dossier.

Quels sont les éléments de la carrière de Psellos, dont nous avons connaissance et quel est leur degré de fiabilité ? Psellos, né en 1018, fit ses premiers pas dans l'administration impériale, sous Michel IV, comme *asèkrètès*, puis, au début du règne de Constantin Monomaque, donc pas avant l'année 1042, il accéda au Palais[2]. Il obtint du même empereur la charge de proèdre des philosophes, à une date ultérieure, quand la charge complémentaire de

1. M. JEFFREYS et M. D. LAUXTERMANN (éd.), *The Letters of Psellos. Cultural Networks and Historical Realities* (Oxford Studies in Byzantium), Oxford 2017.
2. J.-C. RIEDINGER, Quatre étapes de la vie de Psellos, *REB* 68, 2010, p. 5-60, ici p. 30-37.

Revue des Études Byzantines 75, 2017, p. 313-319. doi : 10.2143/REB.75.0.3251295

nomophylax fut donnée à Jean Xiphilin en 1047[3]. La fonction de chef de la chancellerie ou *prôtoasèkrètès* lui fut sans doute proposée vers la fin du règne de Monomaque et il la déclina. En 1054, il participa, en tant que membre de l'administration impériale, aux négociations avec les légats du pape. Il était alors titré vestarque, dignité de haut rang à cette date, qui témoignait de la faveur impériale. À la fin de la même année, il subit une disgrâce et décida de se retirer à l'Olympe de Bithynie où il prit l'habit, changeant son nom laïc de Constantin en celui de Michel. Il dérogea à cette occasion à la règle traditionnelle, mais qui n'avait rien d'absolu, de conserver l'initiale de l'ancien prénom. La justification du choix de Michel reste inconnue. Tout juste peut-on supposer une dévotion à l'archange homonyme, dont le culte paraît avoir été fort en vogue au temps de Monomaque. Psellos revint peu après à la cour et conseilla les empereurs Isaac Comnène et Constantin X Doukas, avant de connaître une certaine défaveur sous Romain Diogène. L'accession au pouvoir de Michel VII, dont il avait été le précepteur, ne lui fut pas longtemps favorable et il finit sa vie éloigné des affaires. Par ses lettres, nous apprenons qu'il fut juge des Bucellaires ainsi que dans un autre thème dont l'identification fait difficulté, sans doute celui des Thracésiens[4]. Il a pu également exercer cette même charge dans le thème des Arméniaques, mais l'allusion dans une lettre de Psellos à un métropolite d'Amasée est indirecte et a été interprétée de façon contradictoire. Après avoir fait un vibrant éloge des vertus du métropolite, il affirme que telle est son opinion et que telle est celle de l'ancien juge du thème, qui l'a jadis longtemps fréquenté[5]. Günter Weiss pense que le juge non nommé est Psellos[6], Michael Jeffreys pense que c'est une probabilité[7], tandis que Paul Gautier rejette l'hypothèse[8].

Pour ce qui est du thème des Thracésiens, tout repose sur l'interprétation du mot *chôrion* pour désigner un lieu appelé Philadelphie. Dans une

3. *Ibidem*, p. 37-47.

4. Sur les activités de Psellos, juge de thème et intercesseur auprès de ses collègues, cf. en dernier lieu, J.-C. Cheynet, L'administration provinciale dans la correspondance de Michel Psellos, dans M. D. Lauxtermann et M. Whittow (éd.), *Byzantium in the Eleventh Century. Being in Between* (Society for the Promotion of Byzantine Studies 19), Oxford 2017, p. 45-59.

5. Michel Psellos, lettre n° 136, éd. E. Kurtz et F. Drexl, *Michaelis Pselli Scripta minora magnam partem adhuc inedita*, II, Milan 1941, p. 162[24] : ὅ ποτὲ τοῦ σοῦ θέματος δικαστής.

6. G. Weiss, *Oströmische Beamte im Spiegel der Michael Psellos* (Miscellanea Byzantina Monacensia 16), Munich 1973, p. 172 n. 65.

7. M. Jeffreys et M. D. Lauxtermann (éd.), *The Letters of Psellos*, cité n. 1, p. 234. Il n'y a pas d'élément déterminant pour dater la lettre, mais M. Jeffreys penche pour le règne de Constantin X.

8. P. Gautier, compte rendu de l'ouvrage de G. Weiss, *REB* 33, 1975, p. 326-327.

lettre, le chroniqueur se vante d'être bien accueilli par les habitants qui se rappellent le temps où il rendait la justice dans le thème, qui ne peut donc être que le thème des Thracésiens[9], s'il s'agit bien de la ville homonyme la plus connue en Asie Mineure, métropole de la Lydie[10]. Mais pourquoi qualifier la ville de *chôrion* et rappeler qu'il était passé en ce lieu dans sa jeunesse en accompagnant un juge de Mésopotamie ? La lettre est datée par Michael Jeffreys du règne de Constantin Doukas[11] et donc le séjour de Psellos serait antérieur, sans être trop éloigné de la date de la rédaction de la lettre car les habitants ont gardé un souvenir encore frais de son second passage.

Le sens le mieux attesté de *chôrion* dans la documentation du 11e siècle est celui de village[12], qui est tout à fait inadapté pour une *polis*. À ce constat on peut opposer deux objections. D'une part Psellos connaît admirablement le grec des « Hellènes » et dans le vocabulaire classique, le mot *chôrion* peut prendre le sens de ville. D'autre part, au 11e siècle, le sens plus vague de « territoire » est d'usage possible. Quant à qualifier les habitants de Philadelphie de *chôritai*, on peut évoquer le snobisme d'un Constantinopolitain à l'égard de provinciaux en qui il voit des « paysans », aussi sympathiques soient-ils.

Une solution à ce problème serait de découvrir un sceau où Psellos assumerait cette fonction. Rappelons qu'avant de prendre l'habit Psellos se nommait Constantin et c'est sous ce nom qu'il est attesté lors du « schisme » de 1054[13]. À ma connaissance, nous n'avons pas de bulle où le nom de Psellos est gravé avec soit son nom laïc, Constantin, soit son nom monastique, Michel. Le prénom de Constantin, sans être aussi fréquent que celui de Jean, se rencontre fréquemment au 11e siècle, même si, au plus haut niveau de l'administration, il n'y a qu'un nombre restreint de fonctionnaires et donc, pour un moment donné, assez peu d'homonymes. Il faut donc une fonction qui distingue Constantin Psellos de tous ses homonymes. Une bulle

9. Michel Psellos, lettre no 180, éd. K. N. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη ἢ Συλλογὴ ἀνεκδότων μνημείων τῆς Ἑλληνικῆς ἱστορίας*, V, Venise 1876, p. 459 : φιλῶ τὸ χωρίον τὴν Φιλαδέλφειαν, μᾶλλον δέ, ἵνα τὸ ἀληθέστερον ἐρῶ, ὀφειλέτης εἰμὶ τοῖς χωρίταις ἀρχαίας ὑποδοχῆς καὶ ἀποδοχῆς· ἐξενοδοχήθην γὰρ παρ' αὐτοῖς ὁπότε τῷ κατὰ Φλῶρον ἐκείνῳ εἱλώτευον, ἄρτι ἀφήβης γενόμενος καὶ τὴν εὐθὺ Μεσοποταμίας μετ' αὐτοῦ διϊών.

10. Parmi les évêchés dépendant du patriarcat de Constantinople, il n'y a que deux évêchés de ce nom : Philadelphie de Lydie et Philadelphie, évêché dépendant de la métropole d'Isaurie, qui peut être exclu, étant fort éloigné de la capitale.

11. M. Jeffreys et M. D. Lauxtermann (éd.), *The Letters of Psellos*, cité n. 1, p. 400.

12. C'est le sens qu'il prend dans la documentation fiscale, comme en témoignent par exemple les archives de l'Athos.

13. C. Will, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*, Leipzig-Marbourg 1861, p. 166-167.

inédite de l'ancienne collection Zacos, conservée à la BnF, présente les bonnes caractéristiques :



La légende est un peu écrasée au droit, mais peut être transcrite ainsi :

.. .. |.ΘЄΙΤ̣Ѡ..|.ΟVΛѠΚѠΝ|.ΤΑΝΤΙ̣Ν̣Ѡ|Π̅Ρ̅Ι̅ΑΝ.Ṿ|ΠΑΤѠ ||
ΡЄ̣CΤ.|Κ̣ΡΙΤΗΤ.|Ρ̣ΗΛΟVΚΑ.|.ΠΑΤΟΤѠ.|ΦΙΛΟCΟ|ΦΟΝ

[Θ(εοτό)κε ou Κ(ύρι)ε βοή]θει τῷ [σῷ δ]ούλῳ Κων[σ]ταντίνῳ π(ατ)ρι(κίῳ), ἀν[θ]υπάτῳ,
βέστ[ῃ], κριτῇ τ[οῦ] βήλου κα[ὶ ὑ]πάτ(ῳ) τῶ[ν] φιλοσόφ(ω)ν.

La fonction d'*hypatos* des philosophes a été créée par Constantin Monomaque pour Michel Psellos dont il tenait en grande estime les qualités intellectuelles, mais pas avant 1047, tandis qu'en 1054 Psellos avait acquis la dignité de vestarque. Le titre de vestès étant immédiatement inférieur à celui de vestarque, ce sceau est donc datable de l'exact milieu du 11e siècle[14]. L'épigraphie est en accord avec cette datation, compte tenu en particulier du ω de forme arrondie. La fonction ne comporte qu'un titulaire et est viagère, sauf en cas de compromission réelle ou supposée dans un complot ou une doctrine rejetée par l'Église, comme Italos, successeur de Psellos, en fit l'expérience. La date présumée de la bulle ainsi que la cohérence du prénom et de la dignité éliminent tout doute pour une attribution à Michel Psellos.

Psellos avait donc fait graver un plomb bilatéral sans illustration de la Vierge ou d'un saint. Si l'on doit chercher une bulle de Psellos, juge des Thracésiens, elle doit être au nom de Constantin, être, si possible, bilatérale, porter une des autres fonctions exercées par l'intéressé et une dignité élevée pour ce poste, et bien sûr il faut que l'épigraphie conduise à une datation autour des années 1040 et 1050, puisque nous ignorons quand Psellos fut envoyé en province.

Nous avons conservé de nombreux sceaux de juges des Thracésiens et parmi ceux-ci deux, bilatéraux, sont au nom d'un Constantin :

14. N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles : introduction, texte, traduction et commentaire* (Le monde byzantin 4), Paris 1972, p. 294 et 299-300.

Constantin, *asèkrètès* et juge des Thracésiens (milieu du 11e s.)[15] :

–•:•–|+K̄ЄRO|HΘЄITѠ|CѠΔȢΛѠ|K̄Ѡ̄N
ACH|KPHTH|SKPITH|ΘPAKH|–C⁄–

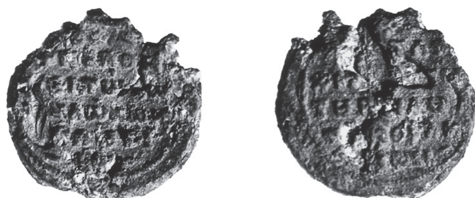
K(ύρι)ε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Κων(σταντίνῳ)
ἀσηκρήτῃ (καὶ) κριτῇ Θρᾳκησ(ίων).



Constantin, vestarque, juge du Velum et des Thracésiens (milieu du 11e s.)[16] :

- ⁘ -|+KЄROH|.ЄITѠCѠ|.ȢΛѠKѠN|.TANTI|–NѠ–
R..TAP|XH...TH|TȢRHΛȢK|T.NΘPAK.|–CIѠN–

K(ύρι)ε βοή[θ]ει τῷ σῷ [δ]ούλῳ Κων[σ]ταντίνῳ
β[εσ]τάρχῃ, [κρι]τῇ τοῦ βήλου κ(αὶ) τ[ῶ]ν Θρᾳκ[η]σίων.



Sur l'une des bulles, le sigillant ne donne que sa qualité d'*asèkrètès*, charge fréquemment associée à celle de juge, puisque ceux-ci étaient souvent choisis dans ce corps, et Psellos en fit partie. Ce sceau pourrait donc lui être attribué – cela supposerait qu'il ait été envoyé comme juge des Thracésiens tôt dans sa carrière –, mais avec un degré de vraisemblance moyen, car plusieurs Constantin ont pu exercer la charge d'*asèkrètès* simultanément. De plus on notera que le nom a été abrégé ce qui n'est pas le cas pour le sceau du consul des philosophes, ni pour le suivant.

15. J. Nesbitt et N. Oikonomides (éd.), *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*. 3, *West, Northwest, and Central Asia Minor and the Orient*, Washington, DC 1996, no 2.11.
16. *Ibidem*, no 2.12.

Sur une autre bulle, un Constantin est titré vestarque, dignité encore très élevée à la fin du règne de Constantin X, puisqu'elle était portée par Romain Diogène, le futur empereur, en raison de ses qualités d'officier, alors qu'il avait été gouverneur du Paradounabon, une des plus importantes circonscriptions militaires de l'Empire[17]. Or Psellos était déjà titré vestarque au moment du schisme. Cette bulle fait également mention de la charge de juge du Velum. L'inscription ne comporte pas d'abréviation du prénom, comme pour celle du consul des philosophes. Le début des deux inscriptions est très proche. Il est donc possible, compte tenu de l'épigraphie, du type bilatéral de bulle et de la compatibilité des dignités, qu'il s'agisse d'un second sceau attribuable avec une certaine vraisemblance à Psellos. Si ces hypothèses sont justes, alors elles confirmeraient que Philadelphie était bien la ville des Thracésiens où Psellos se rendit comme juge du thème. Que penser de l'absence de mention de sa charge de consul des philosophes ? Soit il l'avait abandonnée temporairement, puisqu'il ne pouvait l'exercer loin de Constantinople, soit il n'avait pas jugé prioritaire de la mentionner pour la même raison.

Il n'est en revanche pas possible d'attribuer un des sceaux connus de juge des Bucellaires à Psellos. Un sceau bilatéral des années 1050-1060 d'un Constantin protospathaire et juge des Bucellaires est bien attesté, mais il ne fait pas mention de l'appartenance au tribunal du Velum et, en revanche, atteste de la fonction de catépan des dignités, que Psellos n'a pas exercée selon nos informations actuelles[18].

Appendice

Le nom de Psellos apparaît, semble-t-il, sur un sceau conservé dans le vieux fonds du Cabinet des Médailles de la BnF. C'est un sceau surfrappé sur un large flan qui reçoit une double frappe. Il s'agit peut-être d'une bulle d'essai. Le sceau est en voie d'oxydation, mais en combinant les deux frappes, sauf pour la fin de la légende puisque la seconde frappe a écrasé la première sur ce point, une lecture peut en être proposée[19].

17. Jean Zonaras, éd. M. Pinder et T. Büttner-Wobst, *Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XVIII*. 3, *Libri XIII-XVIII* (CSHB 46), Bonn 1897, p. 684. En lui conférant cette dignité, le *basileus* soulignait que ce n'était pas une faveur, mais la reconnaissance de ses éminents mérites.

18. G. Zacos, *Byzantine Lead Seals*, *Compiled and Edited by* J. W. Nesbitt, II, Berne 1984-1985, nº 972 (aujourd'hui conservé à la BnF, nº 2183) : Θεοτόκε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Κωνσταντίνῳ πρωτοσπαθαρίῳ, ἐπὶ τοῦ Χρυσοτρικλίνου, κατεπάνω τῶν βασιλικῶν ἀξηωμάτων καὶ κριτῇ τῶν Βουκελλαρίων.

19. La bulle est mentionnée et transcrite par A. Wassiliou-Seibt, *Corpus der byzantinischen Siegel mit metrischen Legenden*. 1, *Einleitung, Siegellegenden von Alpha bis inklusive*

Au droit, dans un cercle de grènetis, buste d'un saint miliaire à la chevelure bouclée tenant une lance en main droite et sans doute un bouclier dans la main gauche. De part et d'autre de l'effigie, l'inscription identifie le saint : .|Γ|Є||Ϣ|.. ., soit (ὁ ἅγιος) Γεώ[ργιος]. Au revers, légende métrique, surmontée d'une croisette, sur quatre ou cinq lignes :

+ CΦΡΑΓ/|ΛЄΟΝΤΟ/|ΤΥΨЄΛΛ/|ḌΙϹ̣VΠẠ|.

+ Σφραγ(ὶς) Λέοντο(ς) τοῦ Ψελλ(οῦ) δισυπά[τ(ου)].



La fin de la légende n'est pas bien conservée, mais elle est vraisemblable. Le titre de *dishypatos* a été brièvement à la mode entre 1040 et 1100[20]. Nous ignorons tout de ce personnage et de ses éventuels liens de parenté avec le célèbre polygraphe. D'un point de vue chronologique, ce pourrait-être son frère ou son petit-fils en proie à des difficultés financières à la fin du 11e siècle[21].

Jean-Claude Cheynet
Université Paris-Sorbonne
UMR 8167 Orient et Méditerranée

My (Wiener Byzantinistische Studien 28/1), Vienne 2011, no 2549. La date proposée, premier tiers du 12e siècle, semble un peu tardive. Le dernier tiers du 11e siècle est plus probable. L'auteur donne la liste de tous les Psellos connus, y compris des parèques porteurs du nom, qui ne font assurément pas partie de la famille de l'homme d'État.

20. N. Oikonomidès, *Les listes de préséance*, cité n. 14, p. 295. Les exemples les plus récents sont datés de 1104 et 1107, en Italie du Sud, dont le système des dignités n'est plus lié à celui de Byzance et conserve des titres désuets.

21. Théophylacte d'Achrida, *Lettres*, éd. et trad. P. Gautier, *Theophylacti Achridensis epistulae* (CFHB 16/2), Thessalonique 1986. La lettre 27 (p. 219) fait allusion à un petit-fils de Psellos, le fils de sa fille, dont il n'est pas certain qu'il ait relevé le nom de son illustre grand-père plutôt que de garder celui de son père (cf. le commentaire de l'éditeur, p. 74-75). La lettre 132 (p. 589) est adressée au frère de Michel Psellos qui vient de mourir. P. Gautier expose les difficultés que présente cette attribution (p. 113-116).

THE ENIGMA OF SOTEROPOLIS

Werner SEIBT

In Byzantine sources there are mentions of a town, village or fortress called Soteropolis (also Soteriopolis, Soteroupolis and Soterioupolis). This raises the question if we are dealing with only one place in the East or two or even more, and where this or they were located. At least one scholar located Soteropolis in a very important article in or near Batumi,[1] what would be interesting for its history if this identification were right.

Let us start with something that sounds quite different and at first glance seems to have no relationship to Soteropolis. In the *De administrando imperio*, an important source for historical geography, dating shortly after the middle of the 10th century, where the imperial author Constantine VII Porphyrogenitus gives advices and suggestions to his son Romanos II with precious information about neighbouring countries and peoples, there is mentioned a τοῦρμα τοῦ Ἀκαμψῆ καὶ τῇ Μουργούλῃ.[2] It is in the chapter Περὶ τῆς γενεαλογίας τῶν Ἰβήρων καὶ τοῦ κάστρου Ἀδρανουτζίου, dealing with the short Byzantine occupation of the Georgian town and fortress of Arṭanuǰi/Ardanuç/Ἀρδανούτζιον in 922/923. The territory of the Georgian prince Davit Magistros in Ḳlarǰeti, with particular respect to the district of Nigali, separated this town from the Byzantine border, the aforementioned Tourma. Akampsis is the Greek name of the big river Čoroχi/Çoruh/Čoroχ, an identification that does not help much, but Murgul Su is a small river flowing into the Çoruh near Borçka. Its source is located in the Gül Dağı (3,377 m, 11,081 feet), belonging to the Kaçkar Dağları; it is to be associ-

1. B. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes du monde caucasien dans le *Livre des cérémonies*, II, 48, *TM* 13, 2000, p. 359-530, here p. 530.

2. Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, I, ed. Gy. Moravcsik, trad. R. J. H. Jenkins (CFHB 1), Washington, DC 1967², 46, p. 220[118f.]; cf. R. J. H. Jenkins, *Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio*. II, *Commentary*, London 1962, p. 180.

Revue des Études Byzantines 75, 2017, p. 321-327. doi : 10.2143/REB.75.0.3251296

ated also with a (modern?) village of the name Murgul (Göktaş), lying approximately in the middle of the course of the river. The district is called Murγuli in Georgian. This Tourma was part of the Byzantine Thema Chaldia (with the center Trapezunt).

The question is if this Tourma was restricted to the small valley of the Murgul Su or if it included also a region in the direction of Ἀνακουφή/Hopa[3] or Artvin.[4] Personally I would prefer the first variant.

In the *Taktikon of the Escorial* (dated to the period between 971-975), discovered by Nicholas Oikonomides and published best in his *Listes de préséance*, there is mentioned a (στρατηγὸς) Σωτηρουπόλεως ἤτοι Βουρζώ, who appears toward the end of the list with the rank of a Strategos.[5] In contrast to an earlier hypothesis[6] Oikonomides identified Soteroupolis vel Burzo with Borčha, modern Yeniyol, "sur la rive gauche de Bas Çoroh".[7] From the dissertation of Bruno Baumgartner we learn that the little stronghold of Borçka (in Georgian Porčχa) lies on the mouth of the river Murgul Su, where it runs into the Çoruh, that is on the left side of the Çoruh, whereas the modern town of Borçka is on the other side.[8] The two figures, for which I thank Bruno Baumgartner warmly, show the ruins of the Byzantine stronghold of Bourzo/Soteropolis, viewed from the river, and the interior of the church in the stronghold (Figs. 1, 2). Borçka is situated on the modern road from Hopa (Xupati) along the sea shore to Artvin. So there is a clear connection between Soteroupolis/Burzo and Akampsis/Murgule. Nearly all the maps of historical geography, Georgian as well as Armenian ones, do not take into consideration the fact that this small district was Byzantine, not Georgian, at least from the 10th century on, though we are not informed about the exact northern and southern borders of this administrative unit. All the maps in the new Georgian *Sakartvelos isṭoriis aṭlasi*[9] from 10th through 13th century attribute this region to the Georgian kingdom; in the TAVO[10] map B VII 16, it belongs to Georgia, and "Porcěka" is wrongly

3. R. H. Hewsen, *Armenia. A Historical Atlas*, Chicago-London 2001, p. 115.

4. E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen* (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae 3), Brussels 1935: map "Armenia Byzantina c. annum 1050".

5. N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles: introduction, texte, traduction et commentaire* (Le monde byzantin 4), Paris 1972, p. 269[3].

6. *Ibidem*, p. 260 n. 18.

7. *Ibidem*, p. 362; cf. the map on p. 399.

8. B. Baumgartner, *Studien zur historischen Geographie von Ṭao-Ḳlardžeti*, PhD diss., University of Vienna, 1996, p. 221f.

9. Tbilisi 2003.

10. R. H. Hewsen, *Tübinger Atlas des Vorderen Orients. B VII 16, Armenien and Georgien im 10. und 11. Jahrhundert*, Wiesbaden 1988.



Fig. 1 – Bourzo/Soteropolis, view from the river (© B. Baumgartner)



Fig. 2 – Bourzo/Soteropolis, church in the stronghold (© B. Baumgartner)

located, near the place of the village Murgule. In the new big *Historical Atlas of Armenia*[11] e.g. the maps 88 and 105 have the usual mistake, but on the map 91 the modern "Borč'ka (Bourzo = Sotēroupolis?)" is signed as Byzantine.

Two seals from the former Zacos collection are mentioning a β. πρωτοσπαθάριος καὶ κλεισουριάρχης Σωτηροπόλεως. Only one is published,[12] a photo of the other one exists in the Phototheke of the Division of Byzantine Research of the Austrian Academy of Sciences. A Kleisoura is a narrow pass in the mountains and the region around. The name of the owner of the seal is lost in both cases. On the obverse a bird to left, looking back, with the usual invocative inscription Κύριε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ ("Lord, help your servant") along the border. On the reverse there are vestiges of the last letter of the personal name, then R for β(ασιλικός), A for πρωτο-, and CΠA for σπα(θάριος), together the title βασιλικὸς πρωτοσπαθάριος, then K for κ(αί), and KΛICOV-PIAPXHC CO-THPOΠO-ΛEOC, κλ(ει)σουριάρχης Σ(ω)τηροπόλε(ω)ς.

George Zacos dated the seal to the first half of the 10th century, without any commentary, I would prefer to date it around the middle of the 10th century or only a little bit earlier. The rank of a Kleisouriarches is exactly between a Tourmarches and a Strategos; so we see that the commander of Murgule/Burzo/Soteropolis was promoted within the 10th century from Tourmarches via Kleisouriarches to Strategos. It would make sense to assume that the commander of Soteroupolis/Burzo became a Strategos when the commander of Chaldia was promoted from Strategos to Dux, which occurred around the middle of the 10th century.

And there are more mentions of what is surely this Soteropolis in the hagiographic dossier of St. Eugenios of Trapezunt, the capital of Chaldia. In the small collection of *Miracles* by John Xiphilinos, the later patriarch of Constantinople, dating from about the middle of the 11th century, we learn of a certain Niketas, who was Strategos of Soteropolis; when he went to Trapezunt, which is described as οὐ πολὺ τῆς ἐκείνου διισταμένην ἀρχῆς ("situated not far from his province"), he fell seriously ill but was healed by the power of St. Eugenios. Niketas is also called πλεύστης, seafarer, in this passage. This episode should be dated to the early 11th century.[13]

11. R. H. HEWSEN, *Armenia*, cited n. 3.

12. G. ZACOS, *Byzantine Lead Seals, Compiled and Edited by* J. W. NESBITT, II, Berne 1984-1985, no. 948.

13. J. O. ROSENQVIST, *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154* (Acta Universitatis Upsaliensis – Studia Byzantina Upsaliensia 5), Uppsala 1996, p. 178[163]-180[199].

In the *Logos* of John-Joseph Lazaropoulos (14th century) we find the notice that the power of Basileios Patrikios, the Dux of Chaldia and Trapezunt (during the war between Basil II and the Georgian king Giorgi, 1021-1022), reached all the way to Soteropolis.[14]

And the Synopsis of the same Lazaropoulus reports that Andronikos Gidos, the second emperor of Trapezunt (1222-1235) collected in 1222-1223 an army ἀπό τε Σωτηροπόλεως καὶ Λαζικῆς ἄχρι καὶ Οἰναίου for use against the sultan "Melik", scil. 'Alā' al-dīn Kayḳubād I.[15] Apparently Soteropolis in the East and Oinaion (modern Ünye), halfway between Amisos/Samsun and Kerasus/Giresun, in the West were the corners of his realm. I would like to argue that all these sources mention one and the same town Soteropolis, identical with Byzantine Burzo at the mouth of the Murgul Su where it runs into the Çoruh.

But there is also another town called Soteroupolis. In the *Notitiae episcopatuum* of the Oecumenical Patriarchate of Constantinople there is mention of a Soterioupolis in the list of the Archiepiskopoi, starting with Notitia 7, the Taxis of patriarch Nikolaos I Mystikos (901-907), dating from the beginning of the 10th century, though without the name of a province.[16] We should bear in mind that the Christian mission in Alania, northwest of the Caucasus, also started about this time; the patriarch Nikolaos Mystikos ordained an archbishop of Alania, and later on, at least about the middle of the 10th century, there was even established a Metropolis for Alania.[17] At a later date, starting in the time of Alexios I Komnenos, but before 1105, the archbishopric of Soteropolis was quite often (or even regularly) united with the metropolis of Alania and this situation continued up to late Byzantine times.[18] This archbishopric was surely not in Chaldia, though Antony Bryer and David Winfield preferred such an interpretation.[19]

14. *Ibidem*, p. 234[543-545].
15. *Ibidem*, p. 312[1190f.].
16. J. Darrouzès, *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae* (Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin 1), Paris 1981, p. 273[87].
17. W. Seibt, Metropoliten und Herrscher der Alanen auf byzantinischen Siegeln des 10.-12. Jahrhunderts, in *Сфрагистика и история культуры. Сборник научных трудов, посвящённый юбилею В. С. Шандровской*, Saint-Petersburg 2004, p. 50-52; I. Arzhantseva, The Christianization of North Caucasus (Religious Dualism among the Alans), in W. Seibt (ed.), *Die Christianisierung des Kaukasus – The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania)* (ÖAW, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 296), Vienna 2002, p. 18-22.
18. O. Kresten, *Die Affäre des Metropoliten Symeon von Alania im Spiegel des Patriarchatsregisters von Konstantinopel* (Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der ÖAW 137), Vienna 2002, p. 11-17.
19. A. Bryer, D. Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos* (Dumbarton Oaks Studies 20), I , Washington, DC 1985, p. 347-351.

In the aforementioned *De administrando imperio* from the time shortly after the middle of the 10th century we find in chapter 42, dealing with Γεωγραφία ἀπὸ Θεσσαλονίκης μέχρι τοῦ Δανούβεως ποταμοῦ... καὶ Ἀλανίας καὶ Ἀβασγίας καὶ μέχρι τοῦ κάστρου Σωτηριουπόλεως, a κάστρον Σωτηριουπόλεως on the sea shore, at the end of the Ἀβασγίας χώρα.[20] So it is beyond any doubt that this Soterioupolis was in Abchazia/Apχazeti. Such a localisation makes also sense for the previously mentioned archbishopric.

Very important became a Byzantine lead seal, which was found in Bulgaria some years ago.[21] Here we learn that a certain Nikolaos was about the middle of the 11th century Strategos Σ(ωτη)ρουπόλ(εως) (καὶ) Ἀν(α)κουπί(ας), with the title Protospatharios of the Chrysotriklinos. It was already known from Skylitzes and Matiane Kartlisa that the Byzantine emperor was in possession of the important Abchazian fortress of Anaḳopia from ca. 1033 to ca. 1074, but this seal tells us that there was established a real Byzantine Thema with a Strategos as military governor at its head, and that also Soteroupolis was part of this Thema. Though some prominent colleagues wanted to identify this Soteroupolis with the one in Chaldia,[22] there can be no doubt that it was near of Anaḳopia; any other solution would have been strategic nonsense. To my mind it is clear that Soteroupolis had become a new name for the old town (Megas) Pityous/Bičvinṭa/Picunda north of Anaḳopia. That makes also sense for an archbishopric connected with the metropolis of Alania. Again we can ascertain that the maps of historical geography have to be corrected with regard to the Byzantine Thema Anaḳopia-Soteroupolis. A first step was already done, but with a mistake,[23] as the "Byzantine enclave" is registered around "Sebastoupolis (C'xumi)", which nevertheless did surely not belong to the Byzantine Thema.

Pityous had been already in early Christian times an important religious center. We should not forget that the single bishop from Georgian countries who participated in the first oecumenical council in Nikaia in 325 was Stratophilos of Pityous, who came there together with Domnos, the bishop of Trapezunt, and Longinos, the bishop of Neokaisareia, and that we know

20. Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, cited n. 2, I, 42, p. 182[14], p. 188[108-110].

21. W. Seibt, I. Jordanov, Στρατηγὸς Σωτηρουπόλεως καὶ Ἀνακουπίας – Ein mittelbyzantinisches Kommando in Abchazien (11. Jahrhundert), *SBS* 9, 2006, p. 231-239; W. Seibt, The Byzantine Thema of Soteroupolis-Anakopia in the 11th Century, *Moambe. Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences* 6-2, 2012, p. 175.

22. *Искусство Абхазского царства* VIII-XI *веков. Христианские памятники Анакопийской крепости*, Saint-Petersburg 2011, p. 264.

23. R. H. Hewsen, *Armenia*, cited n. 3: map 105.

many early Christian churches in Pityous and its environment.[24] And for a long time there were Roman respectively Byzantine troops in Pityous. But on the other hand Pityous is not mentioned in the Notitia 1 (from the time of Herakleios in the 7th century) as part of the ἐπαρχία Λαζικῆς with the metropolis Phasis.[25] Probably Pityous and Abchazia belonged to the Georgian church in that time. And much later, in the time of the Mongols, Bičvinṭa became even the seat of the West-Georgian Katholikos (1380-1657).

To my mind it is not necessary to search any more for a third place for another Soteropolis in the East, not in Batumi and not elsewhere; it is enough to have one in Abchazia and the other one in Chaldia. On the other hand Pythia in Bithynia was in early Byzantine times also called Soteropolis.[26]

Werner SEIBT
Austrian Academy of Sciences
Vienna

24. W. SEIBT, Westgeorgien (Egrisi, Lazica) in frühchristlicher Zeit, in R. PILLINGER, A. PÜLZ, H. VETTERS (eds.), *Die Schwarzmeerküste in der Spätantike und im frühen Mittelalter* (Schriften der Balkan-Kommission, Antiquarische Abteilung 18), Vienna 1992, p. 139, 141f.

25. J. DARROUZÈS, *Notitiae*, cited n. 16, Not. 1, p. 212[413-417].

26. ZONARAS, XIII 4, 25, ed. M. PINDER et T. BÜTTNER-WOBST, *Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XVIII*. 3, *Libri XIII-XVIII* (CSHB 46), Bonn 1897, p. 24[8]; G. PARTHEY, *Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatuum. Accedunt Nili Doxapatrii Notitia patriarchatuum et locorum nomina immutata*, Berlin 1866 (repr. Amsterdam 1967), p. 315, 72 (Σωτηρόπολις τὰ νῦν Πύθια). Πύθια was a village with hot springs in the Arganthonion mountains, modern Termal, 10 km southwest of Yalova, not far from Constantinople. Cf. K. BELKE, *Bithynien und Hellespontos* (TIB 13), Vienna, *s.v.* Pythia, in print.

BIBLIOGRAPHIE

Les ouvrages pour compte rendu doivent être envoyés anonymement à la Revue des Études Byzantines. *L'envoi personnel à l'un des membres de la Rédaction n'engage en rien la Direction de l'Institut ou de la* Revue. *La* Revue *n'accepte pas de publier les recensions qui lui sont proposées sans avoir été sollicitées.*

Les recensions sont rangées par ordre alphabétique à l'intérieur de deux séries. La première série comprend les comptes rendus plus détaillés. Dans la seconde série sont regroupés les comptes rendus brefs : ceux-ci se limitent à une description succincte du contenu de l'ouvrage et ils ne sont pas signés. Quant aux ouvrages qui ne se rapportent pas directement à l'Empire byzantin, ils figurent sur une liste des Ouvrages reçus.

Ysabel de Andia (trad.), *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Les noms divins (Chapitres I-IV)*, texte grec de B. R. Suchla (PTS 33), introduction, traduction et notes d'Ysabel de Andia (Sources chrétiennes 578). – Les Éditions du Cerf, Paris 2016. 19,5 × 12,5. 546 p. Prix : 55 €. ISBN 978-2-204-10465-4.

Ysabel de Andia (trad.), *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Les noms divins (Chapitres V-VIII)*, texte grec de B. R. Suchla (PTS 33), introduction, traduction et notes d'Ysabel de Andia ; *La Théologie mystique*, texte grec d'A. M. Ritter, introduction, traduction et notes d'Ysabel de Andia (Sources chrétiennes 579). – Les Éditions du Cerf, Paris 2016. 19,5 × 12,5. 459 p. Prix : 49 €. ISBN 978-2-204-10790-7.

Parmi les œuvres chrétiennes de langue grecque de l'Antiquité tardive, rares sont celles qui présentent autant de difficultés que les écrits qui ont été placés d'emblée sous le nom et le patronage de Denys de l'Aréopage, dont les Actes des apôtres (17, 34) disent seulement qu'il fut l'un des convertis par la prédication paulinienne à Athènes. Ce corpus est formé de textes relativement courts, dont on situe la production à la fin du 5e siècle (après l'*Hénotikon* de 482) ou au tout début du 6e siècle, en

Revue des Études Byzantines 75, 2017, p. 329-422. doi : 10.2143/REB.75.0.3251297

Palestine seconde et probablement dans la région de Scythopolis. Ces œuvres sont marquées par une tentative très originale de synthèse entre la théologie chrétienne, avec une dépendance particulièrement marquée aux Pères cappadociens, et le néoplatonisme tel qu'il s'exprime en particulier dans les œuvres de Proclus – et sans doute aussi de Damascius. D'où leur difficulté intrinsèque, mais aussi l'intérêt et la gêne qu'ils ont suscités au long des siècles où ils n'ont jamais cessé d'être lus, en Orient comme en Occident.

Ysabel de Andia, principale spécialiste française de ce corpus, livre ici l'aboutissement de longs travaux qui ont vu paraître outre une monographie (*Hénosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leyde 1996), d'importants actes de colloque sur la réception de l'œuvre (*Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Paris 1997) ainsi que de nombreux articles dont la plupart ont été réunis en recueil en 2006 (*Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*). On ne disposait à ce jour en français que d'une traduction de M. de Gandillac parue en 1943 – sauf pour les *Hiérarchies célestes*, dont M. de Gandillac avait également donné une traduction aux Sources chrétiennes en 1958. Or les études sur le pseudo-Denys et sur le néoplatonisme ont depuis connu un important développement : c'est en quelque sorte l'aboutissement de ce double champ de recherche que constituent les deux volumes ici présentés. En outre, l'équipe allemande qui a œuvré à l'édition critique des textes dionysiens a fait paraître en 1990 (B. R. Suchla, *Noms divins*) et en 1991 (A. M. Ritter, *Théologie mystique* ; le volume ne fait pas apparaître clairement si l'édition revue, parue en 2012, a été utilisée) des éditions critiques qui marquent un grand progrès dans l'établissement du texte et qui sont reprises ici sans modification. De même, B. R. Suchla a publié en 2011 la première édition critique des scholies sur les *Noms divins*, qui permet enfin de faire clairement la part entre les scholies de Cyrille de Scythopolis et les ajouts postérieurs et d'accéder à cette couche la plus ancienne des commentaires, en attendant l'édition des couches ultérieures (Maxime le Confesseur, André de Crète, Germain de Constantinople, etc.) : si ce volume est ponctuellement utilisé par la traductrice, on aurait peut-être pu souhaiter que les scholies soient systématiquement traduites, car cette première étape de la réception du corpus est fondamentale et montre clairement les réticences qu'il a pu susciter, ainsi que les tentatives pour atténuer certains traits trop radicaux, comme en témoignent d'ailleurs plusieurs éléments relevés en note. On ne peut que souhaiter la parution d'un livre compagnon des deux volumes ici présentés, et qui fournirait une traduction intégrale des scholies ; peut-être faut-il cependant attendre pour cela qu'elles aient été intégralement publiées, y compris dans leurs couches plus récentes.

C'est l'une des grandes richesses de l'introduction que de déployer sans cesse des facettes de la réception dionysienne, en particulier dans le domaine de la mystique, mais aussi dans celui de la philosophie et plus simplement de son apport – ou non – à l'intelligence de la foi chrétienne. La contrepartie de l'ampleur du champ embrassé est que le lecteur peu familier de cet auteur et de cet univers risque de s'y perdre quelque peu, car les points supposés connus ne sont que rapidement évoqués. C'est que, pour bien lire le pseudo-Denys, il faut à la fois maîtriser la théologie patristique antérieure et la philosophie néoplatonicienne : l'introduction et les notes montrent bien cette imbrication constante des deux référents.

Le premier volume comprend une introduction très rapide sur l'auteur et le corpus, puis une étude beaucoup plus développée (p. 11-213) sur le traité des *Noms*

divins, qui aborde successivement son titre et son plan, les noms divins et leur rôle philosophique et théologique, la langue du texte et sa traduction, les rapports entre théologie platonicienne et théologie chrétienne, les scholies, traductions et commentaires du corpus. Une bibliographie, dont l'ampleur (environ 90 p.) dit bien l'importance des études modernes sur ce texte, clôt cette section liminaire. La réception, y compris moderne et contemporaine, est largement évoquée, peut-être au détriment de sa réception byzantine, dont on aurait pu attendre qu'elle occupe une place plus importante dans cette collection. La traduction des *Noms divins* est répartie entre les deux volumes ; elle est d'une clarté remarquable, au vu de la difficulté du texte, et parvient à donner à entendre les harmoniques chrétiennes et néoplatoniciennes. On y reconnaît parfois l'acuité de J. Paramelle, s.j. († 2011), qui avait aidé la traductrice et ne semble cependant pas avoir été mentionné dans les deux volumes. Elle s'accompagne d'une annotation extrêmement abondante, qui vise en particulier à fournir les emplois parallèles des termes et concepts dans le reste du corpus ; elle fait parfois double emploi avec des sections de l'introduction et aurait pu être allégée. Le second volume, après la fin des *Noms divins*, introduit la *Théologie mystique* ; une première section envisage les différences de nature entre la théologie mystique de Denys et la compréhension moderne de la mystique. En effet, il s'agit pour l'auteur non de décrire une expérience personnelle, mais bien d'écrire une théologie du mystère qui conduise vers Dieu. L'introduction parcourt ensuite pas à pas ce court texte, qui est traduit et commenté. Cette introduction, comme la première, aurait pu être tout aussi bien allégée que radicalement augmentée ; ainsi en va-t-il du développement sur la prière qui ouvre un traité, qui est en l'état suggestif plus que détaillé, mais qui aurait tout aussi bien pu se réduire à une ou deux pages et à des références plus abondantes. On relèvera encore quelques éléments importants, comme la distinction non pas de trois voies (affirmation, négation, éminence), mais de deux (affirmation et négation), dont la seconde est ensuite précisée et adaptée à la cause première. Le livre se referme par trois index : lieux bibliques, auteurs anciens, mots grecs. Ce remarquable ensemble de plus de 1 000 p. – qu'une mise en page un peu plus serrée aurait sans doute permis de faire tenir dans un volume plus raisonnable ; l'index des termes grecs, par exemple, paraît démesurément étalé – constitue donc une somme sur ces deux traités et, partant, sur l'essentiel de l'œuvre théologique de l'auteur qui a choisi de se dissimuler derrière ce pseudonyme ; il s'agit là de la synthèse et de l'aboutissement des longs travaux de la traductrice. Il manque encore dans cette collection les *Lettres*, qu'on aurait pu s'attendre à voir paraître avec les textes ici traduits, et la *Hiérarchie ecclésiastique*, pour donner un accès complet au corpus pour le lecteur francophone.

L'ensemble se caractérise par une grande richesse, qui frise parfois la surabondance ; cependant, d'autres éléments sont curieusement absents et la bibliographie pourrait être plus à jour et plus complète : ainsi, sur les conceptions procliennes du langage, p. 53 n. 2, faudrait-il mentionner le livre récent de R. M. van den Berg (*Proclus' Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theories of Language and Naming* [Philosophia Antiqua 112], Leyde-Boston 2008), ou encore, à propos de la rédaction d'hymnes par Proclus (p. 52 n. 2), citer le passage correspondant du *Proclus ou sur le bonheur* de Marinus (19, 17-30, avec les n. 7-15 d'H.-D. Saffrey et A.-Ph. Segonds [CUF], p. 131-134) ; l'image des châteaux de sable construits par les enfants (p. 60 n. 2) ne se trouve pas, chez Grégoire de Nysse, que dans les *Homélies sur l'Ecclésiaste* : voir aussi *Contre Eunome* III.8.28. Dans la mention des

auteurs qui ont utilisé le thème des dépouilles des Égyptiens (p. 79), on s'attendrait à voir mentionner Grégoire de Nysse, dont le passage de la *Vie de Moïse* sur ce sujet est célèbre (voir les analyses de C. Gnilka, *Der Begriff des „rechten Gebrauchs"* [Χρῆσις. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur 1], Bâle-Stuttgart 1984). D'autres points demanderaient des précautions plus grandes, ainsi à propos de la date du traité *Sur la nature de l'homme* de Némésius d'Émèse, qui n'est absolument pas assurée (c'est sans doute une distraction qui fait de Porphyre un suiveur de Némésius [p. 123 n. 1 ; p. 139 n. 5 ; p. 333 n. 4], et non l'inverse) ; peut-être aussi faudrait-il plus de prudence dans l'acceptation du propos du pseudo-Denys qui affirme ne pas polémiquer : on sait combien la polémique peut être indirecte et masquée, surtout dans le cas d'un pseudépigraphe rédigé si longtemps après son auteur supposé. Quand l'auteur fait remonter à Clément d'Alexandrie et Grégoire de Nysse la réduction au stade de la monade déiforme, il faut noter que les deux auteurs ne sont pas tout à fait sur le même plan : si on trouve bien μονάς en ce contexte chez Clément, le passage cité de Grégoire ne l'emploie pas, et on ne trouve jamais le terme utilisé dans cette perspective chez l'évêque de Nysse.

Pour l'édition et la traduction, le lecteur reste dans l'incertitude quant à l'origine et à la date des *kephalaia* de chaque traité ; en effet, ils sont, dit la traductrice, rejetés en apparat dans l'édition critique, ce qui suppose qu'ils ne sont pas d'origine. Mais qu'en est-il exactement et quelle est leur valeur ? En effet, à plusieurs reprises, Y. de Andia les utilise comme s'ils constituaient des témoignages de première main sur le texte et son sens ; s'ils ne sont pas de l'auteur du corpus, il faudrait au moins plus de prudence dans leur usage. Certains éléments des notes auraient pu être mis à jour, ainsi de l'édition citée pour le *Commentaire sur le Parménide*, de Proclus, pour lequel il vaudrait mieux renvoyer à l'édition Segonds-Luna dans la Collection des Universités de France plutôt qu'à l'édition Cousin, ou encore sur l'infinité divine, où l'étude d'E. Mühlenberg est certes fondamentale, mais pourrait être utilement complétée par des études plus récentes (voir en particulier O. Sferlea, L'infinité divine chez Grégoire de Nysse : de l'anthropologie à la polémique trinitaire, *Vigiliae Christianae* 67, 2013, p. 137-168). Il serait aisé de multiplier les références et les parallèles ; ainsi pour l'envol des intellects (*DN* I, 2[23]) faudrait-il citer, outre les références platoniciennes (p. 323 n. 2), les parallèles chrétiens, en particulier chez Grégoire de Nysse (voir entre autres, avec le même verbe, *Cant.* 449[13], à propos de l'âme). De même, pour le sceau archétype (p. 385-386 n. 5), les exemples cappadociens sont nombreux, et devraient compléter les références platoniciennes (voir par exemple Grégoire de Nysse, *Eun.* III.9.40), ou encore, pour l'image de la source (p. 390-391 n. 1), qui est tout aussi fréquente chez les Cappadociens, même s'il est vrai que l'adjectif πηγαῖος est rare chez eux (voir toutefois Grégoire de Nysse, *Perf.* 212, 9, à propos du Christ). À propos de la citation de Sg 8, 22 (IV, 12, 3-6), qui est présentée comme une partie des introductions des Oracles, c'est-à-dire de l'Écriture, plutôt qu'une référence au Prologue du *Commentaire sur le Cantique* d'Origène (p. 470-471 n. 2), peut-être peut-on y voir plutôt une référence au rôle propédeutique et préalable de l'enseignement que fournissent les livres de sagesse, ce qu'expose précisément Origène dans le Prologue dudit *Commentaire* à propos des livres salomoniens (une telle position renverrait d'ailleurs également aux modalités d'enseignement néoplatoniciennes, qui placent en première position du cursus une formation préalable en matière morale, à partir de textes comme les *Vers d'or* pythagoriciens ou le *Manuel* d'Épictète). Le terme ἄμυστος, employé en *Théologie*

mystique, I, 2, 26, n'est pas, malgré la formulation de la note (p. 296 n. 1), un *hapax* dans le corpus, puisqu'il apparaît aussi en *Noms divins*, I, 8, 23 (voir p. 357 n. 4, qui renvoie d'ailleurs au passage de la *Théologie mystique*, mais introduit une autre confusion puisque « six lignes plus loin », il est question cette fois des ἀμύητοι, et non des ἄμυστοι). Il aurait valu la peine de signaler que le terme est extrêmement rare et semble apparaître avec le pseudo-Denys (voir ensuite Théodore Stoudite, *Iambes* [éd. P. Speck, 1968], 110[4] ; Nicéphore de Constantinople, *Refutatio et euersio* [CCSG 33], 127[13] ; Nicétas David, *Homélie sur Denys l'Aréopagite* [*BHG* 556b], 247[28] ; ainsi qu'un lexique [éd. J. A. Cramer, *Anecdota graeca*, IV, Oxford 1836, ψ, p. 306[2]] et dans une scholie à Maxime le Confesseur [éd. C. Laga et C. Steel (*CCSG* 7), 55[324]]).

Si l'on pourrait sans doute multiplier les compléments et suggestions, ajouter ainsi des notes de bas de page, sans doute est-ce bien davantage à la richesse du texte du pseudo-Denys qu'il faut en attribuer la cause, plutôt qu'à la traductrice. Au vu de ces deux épais volumes, on en vient à souhaiter un commentaire suivi du texte, qui en déploie toutes les dimensions, néoplatoniciennes et chrétiennes, bibliques et patristiques, etc. En attendant, les deux volumes ici présentés constituent d'ores et déjà un remarquable progrès dans notre connaissance du texte dionysien et faciliteront sans aucun doute l'accès de tous à ces textes ô combien ardus, mais si intéressants.

Matthieu CASSIN

Estelle CRONNIER, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient (IVe-VIe s.)* (Hagiologia. Études sur la sainteté en Occident – Studies on Western Sainthood 11). – Brepols, Turnhout 2015. 24 × 16 ; relié. 525 p. Prix : 95 €. ISBN 978-2-503-56510-1.

Comme on le sait, l'émergence d'un culte des reliques dans l'Antiquité tardive a fini par créer une série d'inventions de reliques, plus ou moins opportunes. On pourrait craindre qu'un livre sur un sujet aussi à la mode que les reliques ait du mal à apporter de véritables nouveautés, mais l'auteur a réussi son pari en comblant un manque bibliographique : les inventions de reliques n'ont pas fait l'objet d'étude spécifique récente et le regroupement des données permet des conclusions neuves (d'autant que le phénomène est finalement assez limité) ; de plus, elle a déployé des capacités tant philologiques qu'historiques, tout en s'appuyant sur l'archéologie ou l'anthropologie.

En particulier, l'excellent travail de la première partie (*Invention et tradition : les principales sources documentaires*, p. 23-174) – qui présente les dossiers philologiques des principaux récits d'invention (chap. 1, « Les saints vétérotestamentaires » ; chap. 2, « Les saints néotestamentaires » ; chap. 3, « Les vêtements du Christ et de la Vierge » ; chap. 4, « Les martyrs ») – est très riche, d'une exactitude exemplaire, et fournira un vrai instrument de travail : le lecteur apprend beaucoup, grâce à un dépouillement méticuleux de la littérature secondaire dont les acquis sont résumés de façon claire et concise – l'écriture est d'ailleurs très dense. La littérature archéologique a été vraiment intégrée, ainsi que la récente étude prosopographique

de S. Destephen sur le diocèse d'Asie (2008). Le parallèle final avec une invention de reliques après-guerre à Lesbos, reporté en « Épilogue » (p. 411-412), fascinant de similitude avec les inventions anciennes, mériterait d'être développé davantage. Les textes grecs et latins cités sont excellemment traduits et le lecteur pourra ainsi savourer l'inventivité extraordinaire déployée par les auteurs de ces récits.

La seconde partie (*Les étapes de l'invention*, p. 175-286) porte sur les étapes des inventions de reliques et veut tenter de reconstruire l'événement dans la mesure du possible (chap. 1, « La disparition » ; chap. 2, « La révélation » ; chap. 3, « L'invention » ; chap. 4, « La déposition » ; chap. 5, « Le culte »). Ce faisant, l'auteur a dû rendre compte d'une littérature scientifique souvent ancienne qui fourmillait d'hypothèses plus ou moins hasardeuses sur les faits (on songe en particulier à P. Peeters et M. van Esbroeck), et l'a fait avec prudence, mais il serait bon de marquer encore plus de distance avec des identifications souvent risquées (par exemple celle du moine Marcel présent au « concile » de 449 avec l'inventeur du chef de Jean Baptiste à Émèse, ou le lien entre l'invention des Sept Dormants d'Éphèse et la crise origéniste). Globalement, ces récits relèvent de l'hagiographie, qui fournit les meilleurs parallèles, et, comme le reste de l'hagiographie, ils décrivent assez mal leur objet affiché, l'invention, et renseignent bien mieux sur les enjeux de pouvoir à l'arrière-plan.

Ceux-ci font justement l'objet d'une très bonne troisième partie (*Les enjeux de l'invention*, p. 287-398). Les commentaires fins sur la phénoménologie de ces inventions montrent que la dimension hagiographique, qu'on pourrait encore approfondir, a bien été prise en compte. En particulier, il faut se demander si les similitudes évidentes de beaucoup de récits résultent d'un « formatage » dans la réalité (diffusion de pratiques réelles), ou dans la présentation littéraire après coup ; le cas exceptionnel de l'invention des reliques de saint Étienne, le seul où on a vraiment l'impression d'une description réaliste, plaide *a contrario* pour une relative « fausseté » des autres récits. Une histoire positive ou positiviste des inventions est sans doute quasi irréalisable, alors que celle des enjeux est possible, comme le montre cette partie (chap. 1, « Les évêques et les moines » ; chap. 2, « L'empereur et ses ministres » ; chap. 3, « La ville et ses sanctuaires »). C'est aussi dans cette perspective qu'il faut relire le fait troublant que les reliques sont souvent détenues par des hérétiques ariens ou des Juifs jusqu'à leur récupération par les orthodoxes : il s'agit d'une part d'expliquer le hiatus chronologique toujours gênant entre le martyre et la découverte des reliques (qui a suscité de fines remarques de l'auteur), d'autre part de fournir des témoins incontestables (puisque hostiles *a priori*) de l'authenticité des reliques. La réflexion peut être rapprochée de la problématique de G. Dagron, L'ombre d'un doute, L'hagiographie en question (VI[e]-XI[e] siècle), *DOP* 46, 1992, p. 59-68 : ces récits portent la marque non pas d'une contestation des reliques en général, mais d'un doute bien compréhensible sur l'authenticité de telle ou telle relique. Comme ailleurs en hagiographie, ils intègrent le doute de tel ou tel témoin justement pour mieux surmonter le risque du doute bien présent dans le public (celui qui doute est miraculeusement puni, ou au contraire gratifié d'une révélation spéciale qui en fait le meilleur défenseur de la relique, etc.). La spectaculaire ordalie par le feu (censé détruire les « fausses » reliques) est encore un beau cas. Enfin, l'invention rejoint souvent une autre thématique hagiographique, celle du serviteur caché miraculeusement découvert ; le tombeau introuvable de Moïse, quand même entrevu miraculeusement, témoigne des solutions élégantes des hagiographes face à

l'aporie constitutive des récits sur ce thème : le saint caché doit rester caché, mais il faut quand même l'exhiber temporairement pour attester sa réalité, prouver qu'il n'est pas un pur mythe.

Une abondante bibliographie, dix cartes et un index complètent avec bonheur cet ouvrage de haute tenue.

Vincent DÉROCHE

Luigi D'AYALA VALVA (trad.), *Pacomio, servo di Dio e degli uomini. Fonti greche sulla vita di Pacomio e dei suoi discepoli*. Introduzione generale di William HARMLESS. Introduzione, traduzione e note a cura di Luigi D'AYALA VALVA, monaco di Bose. – Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2013. 21 × 15 ; relié. 602 p. Prix : 40 €. ISBN 978-88-8227-462-7.

Le monachisme chrétien prend ses racines en Égypte, sous la double forme de l'anachorétisme et du cénobitisme, issus le premier d'Antoine (251-356) et le second de Pachôme (vers 292-346). Le fondateur des premiers monastères cénobitiques se convertit au christianisme alors qu'il servait dans l'armée. Il prit comme guide le moine Palamon, regroupa des disciples, qui pratiquèrent d'abord l'érémitisme, et organisa ensuite la vie commune de ses moines à Tabennesi et Thbeou en Thébaïde, au nord de Thèbes. Ses lettres sont conservées dans la traduction latine qu'en laissa Jérôme (vers 347-419/420), et les Règles transmises sous son nom ont sans doute été composées par un disciple de la génération suivante. Les faits et gestes de Pachôme sont connus par une grande quantité de sources et de biographies, parmi lesquelles se distingue la tradition en langue grecque, constituée par les quatre textes, d'importance inégale, qui sont traduits en italien dans le présent ouvrage. La source principale est la première Vie grecque (p. 145-268), à laquelle se rattachent trois textes complémentaires : le recueil d'anecdotes titré *Paralipoména* par son premier éditeur Daniel Papebroch (p. 373-415), la lettre de l'évêque Ammon (p. 441-478), les trois chapitres (§ 32-34) de l'*Histoire lausiaque* de Palladios consacrés à Pachôme (p. 513-521). La pagination qui vient d'être indiquée montre de prime abord l'importance et l'étendue respective des quatre textes, dont la traduction est, pour chaque cas, précédée d'une introduction et suivie d'une annotation étendue.

La présentation et la traduction des textes sont précédées d'une introduction générale due à William Harmless (p. 7-56), dont l'auteur a traduit en italien le chapitre 5, « Pachomius », de l'ouvrage intitulé *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (Oxford-New York 2004, p. 115-147). Suivent une chronologie, puis une série de 15 planches (cartes de la vallée du Nil, reproduction de fresques, enluminures et icônes). L'ensemble constitue un beau volume qui, imprimé sur papier bible, reste très maniable malgré sa forte pagination. L'ouvrage donne accès en langue italienne à l'une des sources principales du cénobitisme, qu'illustreront par la suite Basile de Césarée et Benoît de Nursie.

Albert FAILLER

Bartolomeo Di Salvo, *Chants of the Byzantine Rite: The Italo-Albanian Tradition in Sicily. Canti Ecclesiastici della Tradizione Italo-Albanese in Sicilia*, edited by Girolamo Garofalo and Christian Troelsgård, with the assistance of Giuseppe Sanfratello (Monumenta Musicae Byzantinae, Subsidia V.1). – Museum Tusculanum Press, Copenhague 2016. 19 × 26 ; relié. xlii-323 p., 1 CD-Rom. Prix : 81 €. ISBN 978-87-635-4266-1.

Dans l'univers de la recherche scientifique, il n'est pas rare que des travaux ambitieux, dont la publication est annoncée comme très prochaine, soient retardés d'une, de deux, parfois même de trois décennies. Mais celui qui constitue le cœur du présent ouvrage mérite une mention toute spéciale, puisqu'il fut projeté en 1936, conduit dans les années 1950, finalisé en grande partie dans les années 1960, envoyé chez un imprimeur en 1972, récupéré après le décès de son auteur en 1986, retravaillé dans les années 1990, pour paraître enfin en 2016, épuisant, au long de ces huit décennies, la patience de cinq directeurs successifs de la collection Monumenta Musicae Byzantinae, pourtant tenaces.

L'objet de cette étonnante course de relais, qui associa des musicologues italiens et danois, est constitué par un ensemble de chants liturgiques de tradition byzantine, transmis oralement au sein de la minorité albanaise de Sicile (Arbëreshë), et transcrits par Bartolomeo Di Salvo (1916-1986) suivant une méthodologie très personnelle. Originaire de Piana degli Albanesi, Di Salvo était entré à l'abbaye de Grottaferrata après la Seconde Guerre mondiale, après un bref séjour en Albanie. Il y avait travaillé à l'étude de manuscrits musicaux byzantins dans le sillage de l'érudit basilien Lorenzo Tardo (1883-1967), contribuant également à la rénovation du chant oriental au sein de cette abbaye. Il devint par la suite chef de chœur au Collegio greco di Sant'Atanasio, et enseigna également au Pontificio Istituto Orientale, à Rome.

Dans les années 1950-1960, la tradition liturgique siculo-albanaise d'expression grecque était encore vivace dans la région de Palerme. On y voyait d'ailleurs l'ultime témoignage d'une pratique byzantine, transmise aux 15e-16e siècles par des communautés arrivées de l'autre rive de la mer Ionienne et de l'Adriatique, et préservée de ce fait de la « turquisation », ainsi que des réformes menées par les Grecs au fil du temps. Pour recueillir les vestiges de cette tradition supposée pure, Di Salvo parcourut les principaux villages concernés, transcrivant l'hymnographie locale dans une notation occidentale, la notation byzantine courante, fruit de la réforme de 1819, n'étant pas acceptable par principe selon lui. Pour ses reconstitutions, il recourut de surcroît à des transcriptions plus anciennes, notamment à celle de Gregorio Stassi (1870-1949), antérieure à 1910, ou à celle de Francesco Falsone (dates non connues), publiée en 1936 (cf. p. xiv). Lors de cette campagne, il procéda enfin à des enregistrements, mais ceux-ci n'ont pas été retrouvés.

Après avoir envoyé ses transcriptions aux Monumenta Musicae Byzantinae, Di Salvo interrompit ses échanges avec ses interlocuteurs danois. Il n'envoya jamais à ses éditeurs – à l'époque Oliver Strunk (1901-1980) et Henrik Glahn (1919-2006) – son introduction, son apparat critique et ses commentaires, malgré les efforts désespérés de ceux-ci « to squeeze, so to speak, the missing introduction out of [him] » (p. xxxii). Le Concile de Vatican II, qui avait redéfini la perspective de l'Église romaine à l'égard des Églises orientales, avait-il conduit le basilien à douter de la pertinence de sa démarche et à interrompre ses recherches en ce sens ? Rien ne l'indique dans le dossier, mais cette éventualité devrait être prise en compte.

Le musicologue danois Jørgen Raasted (1927-1995) ayant corrigé les épreuves de Di Salvo en 1963-1965, et les ayant préparées pour l'impression, celles-ci restèrent en possession des éditeurs des Monumenta Musicae Byzantinae. C'est donc à partir de celles-ci que les travaux reprirent, dans les années 1990, grâce à la collaboration de Girolamo Garofalo. Comme signalé plus haut, Di Salvo n'avait laissé ni documents sonores, ni annotations utilisables. Fort heureusement, une autre série d'enregistrements, eux aussi effectués en 1952-1953 par l'ethnomusicologue Ottavio Tiby (1891-1955), fut retrouvée dans les archives du Centro Nazionale di Studi di Musica Popolare de l'Accademia di Santa Cecilia à Rome. Ce sont ces enregistrements que les lecteurs du présent ouvrage trouveront dans le CD-Rom qui y est joint, et qu'ils pourront écouter en se référant simultanément aux p. 317-323 (signalons toutefois ici une interversion entre le chant 10 et le chant 11, p. 320). Pour peu qu'ils soient habitués aux interprétations des offices grecs actuels, ils se forgeront une première impression, indispensable pour appréhender les problèmes très bien décrits par Chr. Troelsgård dans la seconde partie de l'Introduction (p. XXIII-XXXII).

Dans cette partie largement historiographique, Troelsgård retrace en effet les étapes d'une quête qui fut celle de la pureté perdue de la tradition musicale byzantine, car Di Salvo inscrivit son travail dans un mouvement inauguré bien avant lui. Rappelons ici, comme le remarque Troelsgård (cf. p. XXVI), qu'un père assomptionniste de la communauté de Kadıköy fut l'un des promoteurs de ce mouvement. Il s'agit de Joannès Thibaut (1872-1937), dont subsistent plusieurs écrits sur la question, dont un article critique dans les *EO* 1, 1898, p. 353-368, intitulé La musique byzantine et le chant liturgique des Grecs modernes (bibliographie complète et nécrologie dans *EO* 37, 1938, p. 501-506).

Le but des éditeurs du présent ouvrage n'est évidemment pas de s'étendre sur ces questions historiographiques, par ailleurs fort intéressantes, mais de livrer enfin au public les transcriptions de Di Salvo. À travers la bibliographie (p. XX-XXII), la table des interprètes et informateurs sollicités (p. XXXIII-XXXVI), les *indices* et les annotations (p. 261-316), on devine à quel point leur travail fut complexe, éprouvant, conduit avec abnégation. Originaux, les résultats obtenus répondent bien toutefois aux exigences de la recherche contemporaine. À défaut de nous révéler les formes primitives de l'hymnographie byzantine, ils nous font découvrir un univers rural, périphérique, sorti de son isolement pour se perdre dans la grande question romaine des rites. On ajoutera que l'ouvrage sera non seulement utile aux musicologues et aux anthropologues, mais aussi aux spécialistes des courants de pensée religieuse des 19e et 20e siècles.

Vassa KONTOUMA

Aleksej G. DUNAEV, *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания. Собрание I* [*Sermons spirituels et épîtres (coll. I) de St Macaire d'Égypte (Syméon le Mésopotamien)*]. – Éd. du monastère de Saint-Pantéléèmôn, Mont Athos, Moscou 2015 (1re édition 2002). 26,5 × 21 ; relié. XIX-1123 p., 24 pl. ISBN 978-5-98840-001-1.

Cet ouvrage abordant la question du *Corpus Macarianum* (*CM*) dans un contexte historique et doctrinal, comporte trois parties : une étude d'ensemble du *CM*

(accompagnée d'une bibliographie systématique, p. 207-224) ; le texte grec de soixante-deux sermons et de deux épîtres (type I, *Vat. gr.* 694 ; éd. H. Berthold, 1973) avec leur traduction en russe ; une ample partie en français due à V. Desprez (p. 735-930). En annexe, l'auteur a joint deux articles sur la tradition manuscrite et littéraire du sermon *De habenda semper in mente die exitus* (*CPG* 4035) de Syméon le Mésopotamien (de M. M. Bernatskij et de S. S. Kim), le compte rendu de Basil Lourié de la première édition de ce livre (2002), de nombreux tableaux et schémas (concordances entre les types I, II, III du *CM*), des fragments du *CM* chez Syméon Logothète et divers index.

A. G. Dunaev étudie le *CM* en deux étapes : l'étude de la question « Macaire/ Syméon » et l'examen du messalianisme. En tenant compte des traditions grecque, syriaque, copte, géorgienne et slave, l'auteur propose une analyse lexicale, stylistique et syntaxique du *CM* qu'il met en rapport avec l'épître attribuée à Macaire, *Ad filios*, et le sermon de Syméon le Mésopotamien (*CPG* 4035), ce qui le conduit à confirmer les hypothèses d'A. Mai et d'H. Dörries sur l'identification de Syméon de Mésopotamie avec l'auteur du *CM* (p. 90).

Quant à l'histoire doctrinale du messalianisme, Dunaev reconnaît (p. 114) reprendre pour l'essentiel l'article d'A. Guillaumont sur les messaliens dans le *Dictionnaire de spiritualité* et se limite à un exposé bref et fragmentaire (p. 136). Si ses réflexions sur le rapport du *CM* avec le *De haeresibus* de Jean Damascène, l'hésychasme et la prière de Jésus n'emportent pas toujours la conviction en raison de leur manque de systématicité, le rapprochement du *CM* avec les conceptions de Marc l'Ermite et de Diadoque de Photicé apparaît très pertinent. Dans l'ensemble, les analyses de l'auteur sont conduites avec une clarté remarquable et s'appuient sur une érudition impressionnante. On soulignera l'effort appréciable de l'auteur pour composer un véritable manuel de référence sur le problème du *CM* et dresser des synthèses de l'état des recherches.

Le lecteur francophone appréciera surtout ce qui était une « terra incognita » (p. 155), à savoir l'examen des versions slave et géorgienne du sermon de Syméon (*CPG* 4035), qui remonteraient au 10e siècle, et l'étude de la prière de Jésus dans la tradition slave, même si affirmer que la pratique de la prière de Jésus n'est apparue en Russie qu'après le milieu du 13e siècle (p. 156) est discutable (de nombreux manuscrits slaves ont disparu pendant les invasions du 13e s.). Il est à regretter que l'auteur ne propose pas une étude de la tradition manuscrite directe ni indirecte (au moins grecque) des œuvres du *CM*. Le lecteur se perd parfois dans des détails historiques et doctrinaux qui éloignent de l'objet de l'ouvrage (ainsi p. 121-128, de longues réflexions sur le péché originel et le baptême). Il arrive que l'exposé soit déséquilibré : plusieurs auteurs font ainsi l'objet de longues et répétitives critiques négatives (p. 16, critique d'A. Sidorov, patrologue orthodoxe ; p. 51-55, critique des analyses textuelles de P. Géhin ; p. 73-76 critique de C. Stewart [1991] ; p. 144, 154-155, 170-171 : critique assez superficielle des travaux d'A. Rigo ; p. 148-149 : critique de la monographie sur Syméon le Nouveau Théologien d'Hilarion Alfeyev). Les analyses ne sont pas toutes d'une égale qualité (p. 13, des remarques purement ecclésiales ; p. 120, les conceptions du *CM* sont résumées par une phrase tirée de Séraphim de Sarov, célèbre ascète russe du 19e s.).

L'auteur date des 10e-11e siècles (p. 74), et en particulier de Syméon le Nouveau Théologien (p. 5), l'apparition des premières références byzantines au *CM*. On pourra compléter cette thèse en se référant au *Commentaire* rédigé par Élie, métropolite de

Crète, sur l'*Échelle* de Jean, higoumène du Sinaï, au début du 12e siècle sur la base des scholies de la deuxième moitié du 10e siècle (l'édition princeps de ce *Commentaire* est en cours d'achèvement), dans lequel Élie propose 11 citations tirées du *CM* (*In Scalam* 2, 13.14 ; 3, 21-22 ; 13, 13 ; 15, 42-44 ; 17, 3 ; 21, 7-10 ; 27, 29-30 ; 27/2, 38-39.42.67-71.85-86 : cf. *Coll. H* 19, 88-94 ; *Coll. H* 3, 78-85.90 ; *Coll. H* 19, 88-94 ; *Type I* 2, 11, 1-2 ; 28 [recens. brev.] ; *Type I* 15 ; *Coll. HA* 56, 4 ; *Coll. B* 7, 16, 11, 1-2.5-6 ; *Type I* 48 ; *Type I* 56, 1 ; *Coll. B* 55, 3, 4, 1-7) et mentionne une fois le nom de « saint Macaire » (mais sous le nom de Macaire, Élie de Crète cite deux passages tirés de la *Sentententia* 97 *ad monachos* et du *De cogitationibus* [35, 15-16D] d'Évagre le Pontique). Concernant l'histoire de la prière de Jésus, l'affirmation de l'auteur selon laquelle Jean Climaque (*Scala* 28, 22) interprète la phrase « J'aime mieux dire cinq mots avec mon intellect » (1 Co 14, 19) comme étant les cinq mots de la prière de Jésus : Seigneur, Jésus, Christ, Fils de Dieu (p. 168-170, 174, 178), n'est pas confirmée par le *Commentaire* d'Élie de Crète, pour lequel ces cinq mots sont à mettre en parallèle avec les cinq sens de l'homme (cf. Maxime le Confesseur, *Quaestiones et dubia*, 1243-4).

La traduction en russe proposée par A. Dunaev sur la base des traductions antérieures des 19e et 20e siècles (p. 202-204) est rigoureuse, respectueuse du lexique théologique et philosophique. Quelques observations néanmoins : κατορθώματα est à comprendre comme « les bonnes actions, les exploits » et non comme « les mérites » (p. 249) ; τὰ γράμματα est traduit « sciences/disciplines de la parole » (p. 358), mais dans le contexte il s'agit plutôt de la grammaire au sens de la maîtrise de l'écriture et de la lecture ; en traduisant προδιατυπούμενος διὰ τῆς εἰκόνος par « anticiper par une image » (p. 401), on perd la nuance de « préfigurer » ; ὑπομονῆς καὶ πολλῆς μακροθυμίας : le premier synonyme est omis par le traducteur (p. 441) ; le pluriel τὰς οἰκονομίας est traduit par un singulier « dispensation » (p. 503) ; Dieu χρηστὸς ἀγαθός est traduit par « miséricordieux et bon » (p. 611), alors que χρηστός signifie plutôt bienfaisant et que miséricordieux aurait correspondu au mot ἐλεήμων. L'auteur complète sa traduction par des explications terminologiques appuyées sur l'examen des manuscrits et des références aux philosophes ; une attention particulière est portée aux occurrences parallèles dans la littérature ascétique (ex. : κέμφωσις, p. 705 n. 69). L'affirmation de l'auteur selon laquelle « aucun auteur n'utilise le terme κλιβάνιον dans le sens d'une cuirasse » (p. 720 n. 332) est à préciser au vu de la lecture du *Commentaire sur l'Échelle* d'Élie : θώραξ εἴτουν τὸ κλιβάνιον ἢ καὶ σουσάννιον (4, 2).

On s'interroge sur le public auquel est destiné ce livre. L'ouvrage étant édité et béni par un monastère athonite, l'auteur semble pris entre le respect pour la tradition de l'Église orthodoxe et la méthodologie des historiens occidentaux. On lit ainsi que l'auteur « ne prétend point à la vérité de ses réflexions » car certaines questions doivent être traitées « par les théologiens, moines et conciles ecclésiaux » (p. 121). Mais il se désole que le lecteur russophone ne soit pas intéressé par l'édition critique des textes grecs (p. 195-197).

Ces réserves ne sauraient cependant diminuer en rien la reconnaissance que l'on doit à A. G. Dunaev pour avoir proposé un compendium précieux des recherches sur le *CM*. Des perspectives d'études stimulantes sont avancées par l'auteur, en particulier l'examen d'un texte inédit attribué à Syméon le Mésopotamien (Hagion Oros, Monè Megistès Lauras, 31 7.5 XIII.83 Δ [*sic*], ff. 23v-437, 10e s.), qui pourrait éclairer la paternité du *CM*.

Dans les quelque 200 pages que comporte sa partie, V. Desprez entend clarifier un certain nombre de points secondaires dans la tradition de la collection I du corpus macarien. L'auteur envisage ainsi successivement : l'état textuel de la collection I au vu de ses éditions et de quelques dossiers de tradition indirecte ; l'apport du *Sinai. syr.* 30 (couche inférieure) pour la *Grande Lettre* ; le texte de sept fragments du *Vat. gr.* 2028 ; le témoignage de la tradition de Marc le Moine pour I, 36 ; le florilège de la collection I *De placendo Deo in cogitatione* ; le florilège *De custodia cordis* (*CPG* 2413.1) ; la section macarienne du florilège de Marc le hiéromoine (*Vat. Chis.* R.V.33) ; la *Collection mosaïque* ; les citations du *Corpus* chez des auteurs byzantins et syriens. Cette simple énumération dit bien l'ampleur de l'enquête et la richesse des sources textuelles étudiées, qui constituent toujours des apports indirects ou secondaires (sauf le *Sinai. syr.* 30 et le *Vat. gr.* 2028) pour l'établissement du texte macarien. L'auteur reste extrêmement prudent sur l'apport de ces témoignages pour l'établissement du texte, en notant cependant l'importance de la traduction arabe, dont l'apport n'a encore été qu'incomplètement mesuré. On notera aussi que l'examen du texte inférieur du *Sinai. syr.* 30 (pour lequel on peut espérer que le projet en cours sur les palimpsestes du Sinaï apportera du neuf) offre un intéressant témoignage de l'instabilité du texte à date haute, sans correspondance avec aucune des familles actuelles, phénomène bien connu pour d'autres textes en particulier à partir des témoignages papyrologiques. L'auteur relève également comment les deux copistes à l'œuvre dans la réalisation du *Chis.* R.V.33 du florilège de Marc hiéromoine puisent à deux sources différentes pour les extraits macariens qu'ils copient, remarque qui demandera à être vérifiée et étendue éventuellement aux autres auteurs excerptés dans le florilège. On pourra ajouter aux riches relevés de V. Desprez une découverte intervenue depuis, et pour laquelle son travail a fourni de précieux points de comparaison : un témoin supplémentaire de l'*Épitomé en 150 chapitres* (étudié p. 751-760) a été découvert dans le manuscrit Istanbul, Patriarchikè bibliothèkè, Hagias Triados 65, et l'étude de la collection de chapitres tirés de l'Éphrem grec que ce manuscrit a restituée en son intégralité jette un jour complémentaire sur l'origine et l'histoire de la collection macarienne en 150 chapitres, qui émane des mêmes milieux de production palestiniens (voir M. Cassin, P. Géhin, *REB* 74, 2016, p. 223-267).

Maxime VENETSKOV et Matthieu CASSIN

Sharon E. J. GERSTEL, *Rural Lives and Landscapes in Late Byzantium. Art, Archaeology, and Ethnography.* – Cambridge University Press, Cambridge 2015. 28,5 × 22. 207 p. Prix : 72 £. ISBN 978-0-521-85159-6.

Les secteurs modestes de la société byzantine ont longtemps été ignorés au profit de la splendeur et des merveilles de la vie de la cour et des élites sociales. Le développement de l'archéologie médiévale a contribué à diriger l'attention des chercheurs sur des structures domestiques et artisanales et l'étude de la culture matérielle a progressivement mis en lumière des acteurs plus modestes de la vie religieuse, économique et sociale. Avec cet ouvrage couronné en 2016 par le prestigieux Runciman Award de l'Anglo-Hellenic League, le Prix du livre de l'International

Center of Medieval Art (ICMA), et en 2017 par le Prix Maria Théocharis de la Société d'archéologie chrétienne, Sharon Gerstel apporte la première synthèse consacrée au monde paysan de la période byzantine tardive, étudié dans le cadre de la Grèce qui offre une grande concentration de villages à l'époque considérée.

Ce travail est le fruit de longues années d'expéditions dans les campagnes grecques, du Péloponnèse à la Crète, du Dodécanèse à Naxos, à l'Attique et à la Béotie. Gerstel a également dirigé les fouilles des niveaux médiévaux du village de Panakton en Béotie et a participé à plusieurs autres fouilles en Grèce. Pour répondre aux nombreuses questions sur les conditions de vie de la population rurale, elle s'est aussi adonnée à l'étude des modes d'inhumation et des squelettes avec une attention portée aux pathologies et aux traumatismes. Dans cette synthèse remarquable, elle replace tout naturellement les résultats de sa production scientifique antérieure dans une problématique d'ensemble, neuve et originale. Gerstel s'intéresse ici à la superposition des paysages agraire, sacré et artistique qu'elle essaie de resituer dans un contexte théorique. En recoupant différentes catégories de sources et en recourant constamment à l'ethnographie, l'auteure parvient à retracer les liens qui réunissent les hommes, la terre et l'Église en mettant l'accent sur l'ordre qui les régit et leur inscription dans la durée.

Dans les six chapitres bien agencés, le lecteur se meut entre des temporalités différentes : le temps agraire, celui du rituel ecclésiastique (liturgie, commémoraisons, bénédictions, rites funéraires, etc.), le cycle de la vie et de la mort. Des gestes du labeur paysan aux sons du bétail et de l'église, des joies et chagrins de la vie quotidienne à l'amour familial, à la maladie et au péché, l'auteure s'adonne avec plaisir à autant d'incursions dans l'archéologie de l'invisible. Après une introduction qui permet de situer le matériel, la méthodologie et les outils de recherche, les six chapitres se déclinent comme suit : 1) The Landscape of the Village ; 2) Communication and the Village Church ; 3) The Village Woman ; 4) Village Men, Village Labor ; 5) In the Service of the Church ; 6) The Body of the Soul.

Le premier chapitre (p. 10-43) situe le village dans le paysage rural. Des informations, issues des documents fiscaux (*praktika*), chrysobulles impériaux et actes épiscopaux, confrontées aux méthodes de l'archéologie du paysage permettent de définir les critères principaux de l'identification du village que sont la taille, la localisation, les infrastructures, la culture matérielle. L'accès à des sources d'eau, les chemins pavés qu'empruntent les animaux, les églises avec des tombes à proximité figurent parmi les indices ayant orienté l'auteure dans ses prospections. On trouve une riche synthèse des témoignages apportés par l'archéologie, les prospections architecturales, l'étude des églises peintes villageoises, des maisons, des autres structures bâties en pierre (meules à grains, moulins, enclos d'animaux). Le cadre domestique se composait de constructions simples, de taille modeste, avec deux à trois pièces et une cour centrale pouvant abriter les bêtes et servir de cuisine. Des bancs taillés dans les murs étaient leur mobilier le plus courant.

Le second chapitre (p. 44-69) apporte une lecture originale des peintures murales des églises villageoises, du point de vue des moyens visuels mis en œuvre pour construire un sens et le transmettre à des destinataires majoritairement illettrés. L'invocation orale, la mémoire et la mise en scène liturgique génèrent un réseau de communications qui se tissent entre les images et les fidèles. Le chapitre débute avec sainte Kyriakè dont le nom appelle les villageois à participer au service du dimanche tout en faisant allusion au jour de la résurrection. Sa fête, fixée le 7 juillet,

coïncide avec le début du cycle de la récolte dans le sud de la Grèce continentale et dans les îles. La mise en forme des inscriptions dédicatoires et leur relation avec les scènes environnantes favorisent des rapports entre les modes de communication écrite et orale, les lettrés et les illettrés, et des temporalités différentes. Des conventions formelles et stylistiques viennent renforcer la lisibilité et le message des décors (palette de couleurs vives, fractionnement des surfaces par des bandes ornementales, figures au regard fixe placées à la hauteur des fidèles qui partagent l'onomastique de ces derniers). Ces décors qui font cohabiter les figures saintes avec un nombre foisonnant de donateurs permettent aussi d'identifier les peintres de village. Les particularités de leur langage artistique conduisent à des rapprochements interculturels avec l'art populaire américain ou grec (le peintre Théophilos Chatzimichaèl). Les programmes iconographiques, quant à eux, présentent aussi un bon nombre de particularités telles que l'absence des rouleaux inscrits des évêques et l'intérêt pour les cycles narratifs de saints comme Georges et Nicolas, renvoyant probablement à la transmission orale des récits de leurs actes héroïques. Le lien intime entre la société villageoise et les saints représentés dans les églises transparaît enfin dans les noms de saints où l'on trouve un intérêt pour les formes diminutives, les surnoms, les renvois à des concepts abstraits (Polychronia, Sozôn, Eleutherios, Polycarpe) et les noms de jours (Kyriakè, Paraskévè).

Le troisième et le quatrième chapitre sont respectivement consacrés aux femmes (p. 70-101) et aux hommes (p. 102-127) dans leur environnement matériel, spirituel et social. La foi est un trait qui caractérise plus les femmes que les hommes. Le foisonnement de représentations de saintes femmes dans les églises apporte une multitude d'informations allant de l'onomastique et des rapports que les femmes entretiennent avec leur sainte homonyme, à l'emplacement qui est réservé aux femmes au sein de l'église. Les préoccupations liées à la procréation et à la protection des jeunes enfants, mises en évidence par l'archéologie funéraire, jouent aussi un rôle majeur dans la sélection des saints et leur type iconographique dans les programmes peints. Les femmes participaient aux travaux agricoles et à la cueillette tout en s'adonnant aux tâches domestiques, souvent lourdes, au sein desquelles on trouve la pratique traditionnelle du filage et du tissage. Les femmes villageoises sont aussi des pécheresses. Des commères, des sorcières, des prostituées, des femmes qui pratiquent l'avortement, qui abandonnent leurs enfants ou se refusent à les allaiter y trouvent leur place. Le veuvage est aussi une condition traditionnelle de la femme du village. Leur accès à la propriété les conduit souvent à faire des donations à des églises.

Les différents métiers exercés par les hommes du village se reflètent dans les donations faites aux églises, souvent relevées dans des inscriptions peintes, qui incluent des champs, des oliviers, des meules à grains. Les différentes formes de tromperie et de fraude, fréquentes dans la société rurale, amènent à introduire les différentes catégories de métiers du village au sein des représentations des damnés dans les scènes du Jugement Dernier. La protection des récoltes, du bétail, des animaux de trait est la préoccupation essentielle des hommes du village. La sélection des saints dans les programmes peints en témoigne. Saint Polycarpe occupe une place privilégiée dans le sanctuaire. L'auteure dresse un rapprochement intéressant entre la prière pour l'abondance des récoltes, transmise sous le nom de ce saint évêque, et l'offrande du pain à l'église. Les dates de commémoration, dans le calendrier ecclésiastique, des saints guerriers Georges et Dèmètrios marquent pour les

bergers les périodes de transhumance aux pâturages d'été et d'hiver tout en renvoyant aux dates du semis et de la récolte. Saint Mamas avec sa houlette de berger qui tient un petit agneau avec sa clochette autour du cou et saint Tryphon tenant une serpette à vigne sont aussi des figures récurrentes. Leurs attributs sont similaires à ceux dont se servent les villageois eux-mêmes dans leur vie réelle. L'aspersion d'eau bénite et les formules d'exorcisme viennent compléter la protection accordée par les saints. Après les agriculteurs et les éleveurs, les meuniers représentent la dernière catégorie abordée dans ce chapitre.

Le cinquième chapitre s'intéresse aux prêtres et aux autres offices religieux dans le village tout en traitant de la question peu documentée des hommes et des femmes de villages qui prononcent des vœux monastiques (p. 128-150). En observant les détails de l'architecture et du décor des églises du point de vue de leur fonction, Gerstel restitue aussi les gestes qu'ils provoquent. Ainsi, l'arc bas de l'entrée du sanctuaire fait baisser la tête au prêtre en contribuant à sa transformation spirituelle. Derrière ce seuil, le prêtre peut être un simple agriculteur. Les prêtres sont des figures récurrentes dans les inscriptions dédicatoires des églises et dans les portraits de donateurs. Il en ressort que le prêtre est aussi le symbole du lettré dans le village et que la prêtrise est souvent une tradition familiale.

Enfin, le sixième chapitre est subdivisé entre le corps et l'âme (p. 151-169). Pour aborder la notion du corps dans le contexte du village, l'auteure se place du point de vue de la santé. Outre les affections courantes qui sont communes aux gens du village et de la ville, les épidémies qui frappent l'empire et les affres de la mortalité infantile, on trouve des maux particuliers au village qui résultent du labeur quotidien et de la répétition de certains gestes. Un complexe hospitalier médiéval localisé à Corinthe pouvait accueillir les malades de la campagne proche. Les *iatrosophia*, manuels de médecine populaire qui s'appuient sur une expérience séculaire, sont au cœur de la médecine pratiquée dans les zones rurales. Homme lettré, le prêtre de village pouvait aussi être convoqué à des fins médicales. Les murs des églises de village étaient couverts de nombreux portraits de saints guérisseurs témoignant du rôle primordial de la guérison par la foi. Outre les saints anargyres Côme et Damien, Pantéléèmôn et Hermolaos, Thérapôn est une figure populaire, tout comme les saintes Anastasia Pharmakolytria (délivreuse de potions) et Phôteinè (lumineuse), investie du pouvoir de guérir les yeux. L'âme, quant à elle, est abordée à travers une analyse des rites funéraires et des nombreux portraits commémoratifs dans les églises illustrant à leur tour l'importance de la mémoire des morts et des rites associés dans le contexte du village.

En recherchant les humains qui peuplaient les paysages agraires, les maisons, l'espace et les murs des églises, ceux qui se servaient des meules à grains, des instruments agricoles, de la céramique, ou d'autres instruments domestiques qui ne nous sont pas parvenus, tel le métier à tisser, Sharon Gerstel restitue la fonction et le message des multiples témoignages de la vie paysanne. Les figures peintes, les squelettes et les noms cités dans des inscriptions peintes ou dans les documents légaux fusionnent pour donner vie aux hommes et aux femmes du village médiéval dans leur environnement matériel et spirituel. Un apport essentiel de ce livre est aussi sa méthode qui provoque la réflexion tout en ouvrant la voie à une lecture nouvelle des sources dont nous disposons et de la production artistique byzantine.

Brigitte PITARAKIS

Erika Gielen (éd.), *Nicephori Blemmydae De virtute et ascesi ; Iosephi Racendytae De virtute*, edidit Erika Gielen (Corpus Christianorum. Series Graeca 80). – Brepols, Turnhout 2016. 25 × 16 ; relié. cxlv-92 p. Prix : 160 €. ISBN 978-2-503-54412-0.

L'ouvrage présente la première édition critique du traité de Nicéphore Blemmydès (vers 1197-vers 1269) intitulé *De la vertu et de l'ascèse* (*Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*) et inspiré en particulier de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Comme le titre l'indique, le moine philosophe y fait l'éloge de la vertu et disserte sur les moyens de l'atteindre. L'œuvre, écrite vers le milieu du 13e siècle, fut reprise littéralement un demi-siècle plus tard par Joseph Rhakendytès (1260/1280-1330), appelé plus communément Joseph le Philosophe, qui l'incorpora dans sa vaste encyclopédie connue sous le titre latin expressif de *Synopsis variarum disciplinarum*, à côté des titres plus volatils des manuscrits grecs où elle est conservée. Celle-ci couvre un ensemble de disciplines (rhétorique, logique, physique, anthropologie, quadrivium, éthique, théologie) et elle a livré des textes importants dont l'auteur était jusque-là inconnu, à l'exemple d'un *De Trinitate* qu'on attribuait à un Pseudo-Cyrille d'Alexandrie et qui est une compilation tardive inspirée de Jean Damascène et Nicéphore Blemmydès, comme l'a montré Vassa Kontouma (*OCP* 61, 1995, p. 117-129). L'avant-dernière partie de la *Synopsis* est ainsi consacrée à la morale, conçue comme une dernière étape pour accéder à la théologie. Intitulé simplement *De la vertu* (*Περὶ ἀρετῆς*), le traité de Joseph est un ensemble hybride d'emprunts, dont le plus important est le traité de Nicéphore. La transcription successive des deux textes permet de les mettre en parallèle. Après avoir remanié et abrégé l'introduction de Nicéphore, Joseph reprend une première partie du texte (l. 2-46 = Blemmydès, l. 6-59), insère ensuite, avec une phrase d'annonce, un opuscule de Maxime le Confesseur (l. 47-233), puis reprend le texte de Nicéphore (l. 234-850 = Blemmydès, l. 60-729), ajoute enfin un complément qui se présente, selon les manuscrits, en deux versions de longueur presque égale (l. 851-1025 et 851-1015).

La description des manuscrits et l'analyse de leurs rapports occupent une place prépondérante dans le volume (p. xxi-lxxi pour le texte de Nicéphore, p. lxxxii-cxlv pour celui de Joseph). Les manuscrits des deux œuvres avaient été décrits antérieurement par les éditeurs de divers textes tirés de ces copies, en particulier les manuscrits de Nicéphore par M. Verhelst à l'occasion de l'édition du *Traité de l'âme* dans sa thèse (non publiée) de 1976. En l'absence de traduction, puisque la collection n'en comporte pas, le contenu des textes édités est bien résumé dans l'introduction (respectivement p. xviii-xx et lxxiv-lxxxii). Le traité de Blemmydès énumère les quatre vertus cardinales (la justice, la tempérance, la force et la prudence : l. 172-174), qui sont le noyau de son développement, et il insiste sur le concept de juste milieu (ἡ μεσότης : l. 229, 232, 299), qui est la caractéristique essentielle de la vertu. Joseph le Philosophe juge utile d'insérer le texte de Maxime pour mieux introduire et élucider le concept de choix ou de décision qui conditionne l'exercice de la vertu ; quant au complément, d'allure plus scolaire, qui clôt son texte dans certains manuscrits, il se justifie par la nécessité d'énumérer plus analytiquement l'ensemble des vertus et des vices qui s'y opposent.

Les deux traités sont édités avec soin. J'ai relevé seulement un malencontreux ὑπεραναβεβήκοσι (p. 8, l. 142 ; p. 47, l. 310). Je suppose que la tradition manuscrite

justifie un traitement différent, dans une même configuration, de syntagmes comme καθ'ἡμέραν et καθημέραν (p. 11, l. 208 ; p. 49, l. 371) ou τὸ πρὸς ἀξίαν et τὸ προσαξίαν (p. 18, l. 374 ; p. 55, l. 524). Plus problématique est la coexistence de τ'ἀγαθὸν (p. 20, l. 431) et τἀγαθὸν (p. 57, l. 575) ou de τ'ἄλλα (p. 23, l. 507) et τἄλλα (p. 59, l. 647), là où τἀγαθὸν et τἄλλα semblent s'imposer, puisqu'il faut lire respectivement τὸ ἀγαθὸν et τὰ ἄλλα (non τε ἀγαθὸν et τε ἄλλα). On peut d'ailleurs se demander si une édition critique doit se rapprocher à ce point d'une édition diplomatique. À la lecture du traité de morale de Nicéphore Blemmydès, matière intemporelle s'il en est, on y trouvera à grand-peine quelque écho à l'époque et à l'actualité : tout au plus une possible allusion à une mode transitoire dans la remarque concernant le port et le soin de la barbe (τὸ τὴν γεννειάδα πιλεῖν : l. 499) ou le fait de se vêtir de loques rapiécées (l. 496-498). L'éditrice fait une bonne présentation et une excellente transcription de ce traité de morale rédigé par le philosophe et repris par le compilateur, qui, selon une tradition normale et sans offense à la propriété intellectuelle, copie littéralement son modèle sans identifier sa source.

Albert FAILLER

Polymnia KATSÔNÈ, Martha GRÈGORIOU-IÔANNIDOU, *Λεξικό Βυζαντινής ορολογίας. Οικονομικοί όροι*. Τόμος β', *Δ-Ι*. – Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Thessalonique 2015. 24 × 17. 307 p. ISBN 978-960-7856-53-1.

Ce lexique de la terminologie byzantine couvre le champ de l'économie, pour lequel existe un vocabulaire spécialisé et évolutif. Le relevé des termes et la transcription des extraits les plus significatifs favorisent un recoupement des contextes et une compréhension des diverses connotations de chaque terme. Le premier tome, paru en 2000 (voir la recension, tardive, dans la *REB* 64-65, 2006-2007, p. 388-390), portait la signature de Jean Karayannopoulos, qui conçut le programme de recherche dès 1966. Le premier volume couvrait les trois premières lettres de l'alphabet. Le suivant commence au mot δάκτυλος, pris dans sa fonction d'unité de mesure, et finit à ἰχθυοπράτης, connu aussi bien des papyrus égyptiens que du *Livre de l'éparque*. La bibliographie du nouveau volume prend de l'extension par rapport au premier. On regrettera peut-être que les titres énumérés dans le premier tome ne soient pas repris, puisque seule est présentée ici une liste complémentaire (p. 9-40), sans compter que la division thématique adoptée par les auteurs instaure des entrées multiples et empêche une unique consultation alphabétique. Le lecteur doit donc avoir sous les yeux la bibliographie des deux tomes ; s'il est un habitué des textes et de leurs titres et éditeurs, l'inconvénient est mineur, mais il devient grave dans le cas contraire.

Le relevé des lemmes et de leurs occurrences concerne une série particulière et préférentielle de sources, comme le soulignent les auteurs dans leur avant-propos (p. 5) : avant tout, les textes juridiques, les actes, les cadastres, les papyrus et ostraca, les inscriptions, les sceaux, etc. Au fil des notices, ces derniers apparaissent d'une importance particulière. Les historiens sont plus rarement cités, car ils utilisent généralement une langue rhétorique et métaphorique qui évite le plus souvent

les termes techniques. Dans la terminologie mentionnée dans ce tome émergent quelques vocables qui sont traités de manière privilégiée. On peut citer ainsi un certain nombre d'institutions ou de mesures économiques et administratives (τὸ δημόσιον, ἡ δουλεία, ἡ ἐμφύτευσις, ἡ ἐξκουσσεία, ἡ ἐπιτέλεια, ἡ ἐφορία, etc.) et de titulaires de fonctions administratives et fiscales (ὁ διοικητής, ὁ ἐξάκτωρ, ὁ ἐξισωτής, ὁ ἐπισκεπτίτης, ὁ ἐπόπτης, etc.). L'introduction de chaque lemme contient une indication d'ordre chronologique sur l'utilisation et l'évolution du terme. Les nuances du vocable apparaissent clairement grâce aux extraits qui sont reproduits et qui parfois atteignent un nombre important : ainsi les vingt-neuf séries reproduites pour ἡ ἐξκουσσεία (p. 198-203) ou les vingt-cinq pour τὸ ἐργαστήριον (p. 242-246). Relevons encore le lemme ὁ θησαυρός (p. 287-293) avec son complément ἡ εὕρεσις θησαυροῦ ; il bénéficie d'une introduction détaillée et des exemples appropriés. Le lexique permet ainsi des vérifications immédiates sur les connotations comme sur l'évolution des termes administratifs et fiscaux. On observe ainsi le remplacement, au 13e siècle, de ἡ εἴσπραξις par ἡ ἀπαίτησις. Dans d'autres cas, il est difficile d'établir une chronologie pour l'emploi successif ou simultané de deux termes, par exemple pour τὸ ἐνοίκιον et τὸ ἐποίκιον, car la proximité graphique des deux substantifs rend courantes la confusion ou la faute de copie.

Malgré leur malléabilité, les moyens digitaux ne remplaceront pas un tel travail fondé sur le fastidieux dépouillement des sources et éclairé par la connaissance de leur contenu. Tant la sélection des extraits significatifs que l'évolution de la terminologie échappent en effet à l'alignement systématique des occurrences que peuvent fournir les traitements informatisés. Aussi doit-on souhaiter la rapide progression du lexique.

Albert FAILLER

Dimitri KOROBEINIKOV, *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century* (Oxford Studies in Byzantium). – Oxford University Press, Oxford 2014. 24 × 16 ; relié. XXI-372 p. Prix : 80 £. ISBN 978-0-19-870826-1.

Le 13e siècle marque un intermède crucial pour l'Empire byzantin. À l'orée du siècle, Constantinople est envahie par les croisés, le territoire est démembré, partagé entre les conquérants et leurs victimes, puis divisé de part et d'autre en principautés aussi vulnérables les unes que les autres. À la fin du siècle, l'Empire, amoindri mais reconstitué, s'érode à nouveau avec l'avancée définitive des Turcs en Anatolie. Telle est la période de cent ans prise en compte dans l'ouvrage : 1204-1304. La matière est exposée en sept chapitres. Le premier (1. The Sources) est consacré au large éventail des sources : sources grecques et latines bien connues des byzantinistes, mais aussi sources orientales, aussi variées que difficiles d'accès et souvent mal exploitées ou encore inédites, qu'elles soient en langue persane – pour la plus grande partie –, arabe ou turque. Les chapitres suivants sont dédiés à la constitution du nouvel Empire grec autour de Nicée (2. The Nicaean Paradox) et à ses relations avec ses voisins orientaux, le sultanat seldjoukide d'une part (3. The Sultanate of Rūm: Preliminary Remarks, 4. Nicaean-Seljuk Relations), les Tatars d'autre part (5. The Mongols) ; par poussées successives, ceux-ci vassalisent les Turcs d'Anatolie

et deviennent dans leur avancée une menace pour les territoires byzantins. Malgré la reprise de la capitale en 1261, l'Empire se montre incapable de défendre ses frontières, qui cèdent peu à peu sous la pression désordonnée des divers groupes de Turcs agissant chacun de son côté (6. The Age of Revolts: The Loss of Byzantine Asia Minor). Un bref chapitre (7. The Aftermath: Asia Minor after 1303) clôt le développement en exposant la situation aux premières années du 14e siècle, tandis que la conclusion résume le jugement global que l'auteur porte sur la période (Conclusion. Byzantium in the Thirteenth Century: Diplomatic Success and Military Failure).

L'exposé revêt un grand intérêt tant par le regard neuf que jette l'auteur sur la constitution et le développement de l'Empire de Nicée et sur la politique des deux empereurs Palaiologoi que par le recours permanent aux sources orientales qui sont rarement utilisées à ce degré dans la description historique des événements et l'appréciation des situations. Les activités et les succès du fondateur de l'Empire de Nicée sont bien exposés et illustrent la stratégie que lui prêtait Georges Pachymérès : utiliser les Turcs contre les Latins et les Latins contre les Turcs. L'Histoire de Georges Pachymérès est précisément la référence clef de l'ouvrage. Les données qu'elle contient sont rassemblées, analysées et recoupées de manière heureuse. Elles permettent de dresser avec précision, matérialisés sur une bonne carte (p. XXI), les contours du sultanat seldjoukide, l'emplacement des villes mentionnées dans les textes et la ligne de frontière entre les États turc et grec.

L'auteur apporte un soin particulier à traiter certaines questions, comme la continuité de l'État byzantin des Komnènoi aux Laskarides, le maintien des vieilles familles aristocratiques, la politique fiscale des empereurs successifs, la qualité des relations entre l'Empire de Nicée et le sultanat de Rūm, la rupture constituée par l'irruption des Mongols après la bataille de Köse Dağ en juin 1243, qui allait rompre le contact privilégié entre les deux voisins de l'Anatolie. Les Mongols ne reculèrent que temporairement devant les Mamlūks après la bataille de ʿAyn Jālūt en Syrie en 1260, pour mieux reprendre ensuite leur invasion de l'Asie Mineure. Dès lors, ce fut le délitement du sultanat seldjoukide, qui ne contrôlait plus ses territoires, mais laissait libre cours aux diverses tribus nomades et aux émirs locaux pour combattre chacun pour son propre compte, grignotant ainsi, petit à petit, les territoires que l'État byzantin conservait en Anatolie.

Je me contenterai de faire quelques remarques, qui concernent pour l'essentiel le texte de Georges Pachymérès. Dans le premier chapitre, l'auteur présente l'historien en quelques pages (p. 14-19). Il aurait pu insister encore davantage sur l'importance et l'abondance des réminiscences et des citations littéraires qui parsèment son texte. Le titre de διδάσκαλος τοῦ Ἀποστόλου que l'historien porta un temps est mal interprété : la fonction du titulaire ne se réduit pas au commentaire des Actes des Apôtres (« a person responsible for commenting on the Acts », p. 14), mais s'étend à l'ensemble des épîtres, c'est-à-dire à toute la partie du Nouveau Testament qui suit les quatre évangiles canoniques. Dans le chapitre traitant des premiers contacts des Grecs avec les Mongols, sous le règne de Théodore II Laskaris (1254-1258), l'auteur se réfère naturellement au récit de Pachymérès (p. 194-199), qui commence ainsi : Θεοδώρου δὲ τὴν ἀρχὴν βασιλεύσαντος (Pachymérès, *Relations historiques*, éd. A. Failler, I, p. 187[22]). La traduction de V. Laurent, que j'ai avalisée en son temps, est la suivante : « Sous le règne de l'empereur Théodore ». Mais, dans une telle configuration, le syntagme τὴν ἀρχήν ne peut avoir qu'une valeur adverbiale ;

il faut donc entendre : « Au début du règne de Théodore ». Le premier traducteur de l'Histoire, P. Poussines, avait donné la bonne interprétation : *Theodorum in imperio recentem*. On rapprochera une formule voisine employée plus loin : πρὸς τὸν νεωστὶ βασιλεύοντα (II, p. 417[10]). Le récit de l'historien (livre II, ch. 25) constitue un retour en arrière, puisque, dans un contexte concernant l'année 1260, on remonte au règne de Jean III Batatzès pour déclarer que le péril mongol existait déjà ; le passage ne contient aucun jalon chronologique précis et n'exclut pas que dès 1254 ou 1255 la *rumeur* d'une ambassade mongole ait pu parvenir à Nicée, même si les envoyés n'arrivèrent qu'en 1257.

La politique fiscale de Michel VIII est examinée avec soin (p. 237-243). On revient inévitablement à quelques passages difficiles de Pachymérès (I, p. 33[3-9], 291[22]-293[27]) que l'auteur traduit et commente. Il s'agit avant tout de la réforme conçue par Constantin Chadènos pour améliorer la défense des frontières. La traduction de l'édition est en partie erronée et j'ai essayé d'y faire quelques corrections (Pachymeriana ultima, *REB* 70, 2012, p. 10, 35), mais le texte recèle plusieurs points incertains. Je relèverai le passage suivant : Ἐνεπίστευε δὲ τὰς τοιαύτας οἰκονομίας καὶ ἐξισώσεις ἀνδράσιν οὐδέσι (I, p. 293[4]), que l'auteur traduit ainsi : « He trusted nobody while he conducted this plan of land registry » (p. 240). Il me semble qu'il faut plutôt comprendre, conformément à la traduction de V. Laurent : « Il confiait ces mesures et recensements à des gens de rien. » En effet, l'historien oppose les nouveaux contrôleurs aux anciens recenseurs, qui étaient des fonctionnaires capables et « des personnes de haut rang ». De même plus loin, lorsque l'historien écrit : Τοῦτο συμβὰν καὶ τοῖς Παφλαγόσι…, ἠργυρολογοῦντο τῷ χρόνῳ κάμνοντες (I, p. 293[8]), l'auteur traduit : « The same happened with the Paphlagonians… [The tax collectors] gathered some silver with great difficulty » (p. 241). V. Laurent, avec raison sans doute, a compris tout autre chose : « C'est ce qui arriva aussi aux Paphlagons… ; on ramassait leur argent, et ils s'affaiblissaient avec le temps. » À lire ces deux passages, on voit que Pachymérès reproche à Michel VIII d'avoir envoyé des agents du fisc incapables et sans doute corrompus, qui ont pressuré les akrites et affaibli en conséquence la défense des frontières. Un peu plus bas dans son ouvrage (p. 244), l'auteur semble attribuer de manière trop exclusive aux alliances matrimoniales les dépenses somptuaires qui ruinaient le Trésor impérial, alors que l'historien les impute, de manière plus générale, aux ambassades dispendieuses (Pachymérès, I, p. 291[23-25]), dont seule une petite partie était en rapport avec des alliances matrimoniales.

À deux reprises (p. 212 et 287), l'auteur date la prise d'Éphèse par les Turcs de Sasa Aydınoğlu du 24 octobre 1304, conformément à la transcription donnée en 1904 par S. P. Lampros d'un colophon de Michel Loulloudès. Mais la relation que Pachymérès a laissée de cet épisode invite à placer la prise de la ville l'année suivante, c'est-à-dire au 24 octobre 1305 (Pachymérès, IV, p. 647[26]-649[9], avec la note 91). L'auteur ne donne d'ailleurs aucune justification à son choix.

Dans la dernière partie de l'Histoire de Pachymérès, l'identification d'un certain nombre de dignitaires turcs reste problématique. J'avais essayé de rassembler ces données dans un article (Les émirs turcs à la conquête de l'Anatolie au début du 14e siècle, *REB* 52, 1994, p. 69-112), pour donner une certaine cohérence à l'édition du texte de Pachymérès, mais sans avoir l'ambition de résoudre l'ensemble des problèmes et en refusant de m'aventurer dans un réseau d'hypothèses qui ne pouvait qu'embrouiller la question. J'espérais que les sources orientales apporteraient des

solutions, et c'est peut-être en voie de se réaliser. Je ne soulèverai ici que deux points. Après d'autres, l'auteur voit dans le mot Ἀμούριος/ἀμούριος (amīr) un titre, et non pas un nom de personne (p. 276-278) ; mais comment, dans ce cas, pourrait-on le trouver dans deux énumérations où les autres mots sont, à n'en pas douter, des noms de personnes, et non de simples titres : « Amourios, Lamisès et Osman » (Pachymérès, IV, p. 347[14]), « les Amourios et les Osman, les Atinès et les ʿAlishir, les Mentesche, les Salampaxis, les Alaïs, les Amèramanès, les Lamisès, les Sphondylès et les Pagdinès » (*ibidem*, p. 425[6-9], avec la note 67, en ajoutant que l'historien utilise un pluriel emphatique et énumère une série d'individus) ? Le passage controversé de Pachymérès (IV, p. 363[4-5] : Ταῦτα τὸν Ἀλῆν ἐπῆρεν εἰς ὄγκον Ἀμούριον) peut signifier « Ces faits excitèrent Halès Amourios à l'orgueil » ou « Ces faits firent élever Halès à la dignité d'amīr », selon qu'on écrit le dernier mot avec une majuscule ou avec une minuscule, auquel cas on attendrait d'ailleurs εἰς ὄγκον ἀμουρίου. La première interprétation est appuyée par le témoignage du rédacteur de la Version brève : καὶ ὁ Ἀλῆς Ἀμούριος… ὀγκοῦτο [pour ὠγκοῦτο] λίαν (*La Version brève des Relations historiques de Georges Pachymérès*, éd. A. Failler, II, Paris 2002, p. 84[10-11]). Quelle que soit la leçon adoptée, cela ne préjuge en rien de l'étymologie et du sens du mot. Mais Amourios semble bien désigner ici une personne, et non simplement une dignité, comme les divers Mélèk qui abondent dans l'Histoire et qui, tout en reproduisant un titre (prince, roi), y deviennent des noms de personnes. En second lieu se présente en effet un point plus important : qui est le Mélèk Masour, fils du sultan ʿIzz al-Dīn Kaykāwus II, dont Pachymérès relate longuement le sort malheureux et qui, après avoir vaincu Amourios le père, périt sous les coups du fils, Halès (ʿAli) ? De manière à peu près unanime, l'historiographie a vu en lui le sultan Masʿūd II, qui fut l'héritier de ʿIzz al-Dīn et dont la chronologie est mal établie, l'auteur assignant ici (p. 110 et 276) à son règne les termes suivants : 1284-1298, 1303-1305. Croisant les témoignages des deux chroniqueurs persans Ibn Bībī et Aqsarāyī, qui offrent des versions peut-être plus complémentaires que contradictoires, l'auteur présente une autre hypothèse, plus vraisemblable en effet : ce fils de ʿIzz al-Dīn serait Rukn al-Dīn Kayūmarth (p. 277-279). On ne dispose pas de sources ottomanes qui auraient pu fournir des informations à ce sujet, mais le dépouillement intégral des sources orientales permettra peut-être d'identifier les individus mentionnés par Pachymérès dans les derniers livres de son Histoire sous une forme hellénisée difficile à convertir dans la langue originale. Certains de ces personnages sont probablement des Ottomans, dont le roman national n'a été écrit qu'au 15e siècle, à une époque où les souvenirs des origines étaient déjà embués.

L'ouvrage de Dimitri Korobeinikov offre une image renouvelée de l'Empire byzantin au cours du 13e siècle et met en lumière l'affaiblissement progressif de ses frontières anatoliennes. L'auteur souligne l'exploit accompli par les empereurs de Nicée pour reconstituer l'État, en réduisant les principautés qui s'étaient affranchies du pouvoir central à l'occasion de la dispersion causée par la prise de Constantinople en 1204 et par l'invasion latine qui s'ensuivit. Dès lors, l'usurpateur Michel VIII Palaiologos prenait possession d'un État fort, qu'il sut organiser et renforcer, mais qui allait commencer à se désintégrer sous le règne moins brillant de son fils Andronic II.

Albert FAILLER

Anna Lampadaridi, *La conversion de Gaza au christianisme. La* Vie de S. Porphyre de Gaza *par Marc le Diacre (*BHG *1570)* (Subsidia Hagiographica 95). – Société des Bollandistes, Bruxelles 2016. 25 × 16. vi-292 p. Prix : 75 €. ISBN 978-2-87365-032-2.

La Vie de Porphyre, évêque de Gaza, est l'un des textes hagiographiques célèbres de l'Antiquité tardive ; à en croire la chronologie que permet de reconstituer le récit, le saint évêque serait né vers 347 et mort en 420, et c'est un de ses disciples et compagnons proches, le diacre Marc, qui aurait rédigé le texte qui nous est parvenu. Cependant, comme l'avaient déjà relevé plusieurs chercheurs et comme le confirme l'éditrice, la rédaction du texte est plus tardive et doit être située entre le milieu du 5e siècle et le milieu du 6e siècle, c'est-à-dire entre l'*Histoire philothée* de Théodoret de Cyr et les *Vies* composées par Cyrille de Scythopolis. En outre, la réalité historique et l'exactitude biographique du texte sont sujettes à caution. A. Lampadaridi reste d'ailleurs prudente en la matière et relève à la fois les éléments qui plaident en faveur de l'historicité et les traits de roman hagiographique, voire patriographique. Porphyre, après un séjour à Jérusalem où il aurait été l'un des premiers titulaires de l'office, encore anonyme, de *stavrophylax*, est ordonné de force évêque de Gaza. En butte à l'opposition vigoureuse des païens nombreux dans la ville – à la différence de ce qu'il en était à Maïouma, le port tout proche de Gaza, qui n'est mentionné qu'une fois dans le texte, alors que la ville était aussi siège épiscopal, rival de Gaza –, l'évêque va chercher du secours jusqu'à Constantinople, auprès de l'impératrice Eudoxie. Fort de ce soutien impérial, qui se concrétise par l'envoi d'un émissaire et de troupes ainsi que par des subsides, le peuple chrétien procède à la destruction des temples et, en particulier, de celui du dieu Marnas, sur l'emplacement duquel est ensuite construite une église financée et même dessinée par l'impératrice, et qui prend son nom. Ces exploits accomplis, la vie de l'évêque peut pratiquement s'achever, n'étaient quelques épisodes complémentaires, affrontement avec les derniers païens et avec une manichéenne. Rien n'est dit de la sépulture ni du culte que le saint évêque aurait suscité.

Issue d'une thèse de doctorat soutenue sous la direction de Bernard Flusin en 2011, cette nouvelle édition et traduction vient remplacer la précédente, due à H. Grégoire et M. A. Kugener (Paris 1930). Si elle n'apporte pas de nouveauté révolutionnaire par rapport au texte critique de ses prédécesseurs (une liste de ces divergences aurait été utile), A. Lampadaridi a cependant pu utiliser un manuscrit fragmentaire (Istanbul, Patriarchikè bibliothèkè, Hagia Trias 95), inconnu des éditeurs antérieurs, qui transmet une version légèrement remaniée du texte édité. Elle fait en outre le point sur deux abrégés du texte (*BHG* 1571-1572), ainsi que sur la place des versions géorgienne et slave par rapport aux témoins grecs. Dans le cas du géorgien, en particulier, l'éditrice établit, à la suite de plusieurs avis antérieurs, que cette traduction représente un autre état du même texte, une traduction libre qui ne s'interdit pas l'interprétation, et non un témoin indirect d'un état perdu du texte grec, comme le voulait P. Peeters.

L'auteur, reprenant des remarques déjà faites par ses prédécesseurs, a mis en évidence des emprunts à Théodoret de Cyr (*Histoire philothée*, dans le prologue mais aussi dans le corps du texte) et à Épiphane de Salamine (*Panarion*, à propos

des manichéens), qui constituent des indices importants pour la datation du texte et pour son interprétation. La relation aux textes de Cyrille de Scythopolis est d'interprétation plus difficile ; A. Lampadaridi retient plutôt des emprunts à la *Vie de Porphyre* par Cyrille.

L'édition et la traduction sont complétées par une abondante annotation d'ordre littéraire et historique. On relèvera aussi l'important chapitre sur la langue du texte, dans l'introduction. Deux ordres de *realia* ont en particulier retenu l'attention de l'éditrice : le rapport au paganisme et les indications d'ordre administratif. Les analyses lexicologiques mettent en évidence l'ancrage local du vocabulaire administratif ainsi que son caractère relativement ancien, qui interdisent de trop faire descendre la date de rédaction du texte. L'autre point d'attention concerne les cultes païens de la cité de Gaza, leur annihilation et leur remplacement partiel par des édifices chrétiens. En ce domaine, est surtout notable la grande geste de la destruction du *Marneion*, le sanctuaire dédié à Marnas, des miracles qui l'accompagnent et de la construction subséquente. On relèvera que le temple a été totalement détruit et remplacé par l'église eudoxienne, mais que le *temenos* a été, en revanche, conservé. Les indications bibliographiques sur cette divinité, qui n'aparaissent qu'aux n. 32-33, p. 195, auraient peut-être d'ailleurs pu être fournies plus tôt pour mieux éclairer le lecteur novice.

L'introduction, brève et claire, et les notes, fournies, accompagnent une traduction précise et élégante. Le volume se clôt par plusieurs index (références bibliques, noms propres, manuscrits) et en particulier par un utile index des mots grecs ; peut-être un index des passages de textes anciens cités aurait-il été également utile. On regrettera seulement que les fréquentes erreurs de position dans l'insertion des numéros de paragraphe du texte dans les notes finales ne facilitent pas le repérage. En outre, les références bibliographiques de l'édition antérieure, de même que celles de plusieurs autres éditions ou études, ne figurent que dans le *conspectus siglorum* : le lecteur distrait peine à les trouver. On relève quelques petites imprécisions dans la description des manuscrits : plutôt que de caractères onciaux, il vaudrait mieux parler de formes majuscules ; dans le manuscrit d'Istanbul, il s'agit moins de deux fragments que d'une copie complète du texte, mais mutilée au début et au milieu, en son état actuel. Dans le manuscrit de Vienne (ÖNB, hist. gr. 3), les signatures de cahier figurent non « dans l'angle supérieur du verso du premier folio », mais dans l'angle inférieur externe du premier recto. Quelques précisions peuvent être également apportées dans l'étude philologique : ainsi pour l'adjectif ἀξιοφίλητος (p. 51 et n. 165 ; le terme est employé par l'auteur pour remplacer ἀξιόκτητα et ἀξιέραστα de sa source, Théodoret), qui apparaît bien sept fois au *TLG*, mais trois fois pour le même texte, conservé par l'*Anthologie* de Stobée et réédité aussi bien dans la reconstitution de l'ouvrage d'Arius Didyme que dans les fragments de Chrysippe, ce qui réduit dans les faits les attestations du terme à cinq, dont deux chez Xénophon. Quelques notes pourraient être complétées : ainsi, à propos du § 29 (n. 65), il faudrait au moins renvoyer, pour la figure du Christ médecin, aux études majeures sur la question (S. Fernández, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la accíon divina* [Studia ephemeridis Augustinianum 64], Rome 1999 ; M. Dörnemann, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter* [Studien und Texte zu Antike und Christentum 20], Tübingen 2003 ; voir également l'article classique de G. Dumeige, *Dictionnaire de Spiritualité* 10, col. 891-901).

La traduction, très claire, pourrait être améliorée sur quelques points, par exemple dans le prologue, afin de mieux marquer les différences avec le prologue de l'*Histoire philothée* de Théodoret dont l'auteur a montré l'importance. Il est ainsi dommage de perdre au début la mise en évidence du thème qui ouvre le texte : τῶν ἁγίων ἀνδρῶν τοὺς ἄθλους. Ensuite, alors que Théodoret emploie un participe apposé, προσφερόμενα, efficacement traduit par une temporelle (Prol. 1, 5-7, SC 234), l'auteur de la Vie lui substitue un participe substantivé, τὰ... ὑπεισερχόμενα, qui aurait dû être traduit par une relative. La brève modification de l'auteur à propos du mensonge semé au milieu de la vérité (1, 7 ; Théodoret parle de brouillard, Prol. 2, 2-3) est probablement une allusion à la parabole de l'ivraie (Mt 13, 24-30). Tous les écarts par rapport à Théodoret demanderaient un commentaire, ainsi quand l'auteur mentionne comme trophée l'église que Porphyre fait édifier (2, 14-15), là où Théodoret parle du trophée de la victoire ascétique (Prol. 4, 25-27, avec la note *ad loc.*) : c'est bien dire clairement, et d'emblée, quel est l'objet par excellence de la Vie, l'édification de l'église du Christ là où se dressait le plus grand temple païen. La formule τοῖς πολλοῖς δοκοῦντα εἶναι ἄπιστα (3, 2), qu'on trouve par exemple chez Lucien, *Maître de rhétorique*, 5, est assez courante chez Jean Chrysostome (voir par exemple *De sacerdotio*, VI, 12[68] ; *In Mt.* 210[12-13] ; *In Jn.* 163[60], etc.), et se retrouve dans un passage *a priori* interpolé de l'*Histoire philothée* (X, 7, 2-3). Un peu plus loin, c'est sans doute une formule poétique qu'il faut reconnaître comme source de l'expression ἐγγὺς ἔχων τὸ δάκρυον (8, 10-11) : cf. Euripide, *Hippolyte*, v. 1070, δακρύων ἐγγὺς τόδε.

Ces remarques de détail disent le grand intérêt de ce texte, que l'édition, la traduction et le commentaire de l'auteur servent admirablement, ainsi que la richesse du travail effectué, qui donne au lecteur envie de creuser davantage encore. Quelques passages plus théologiques, comme le discours épiscopal du § 73 sur le baptême sans conviction, mériteraient encore une enquête complémentaire ; toutefois, le présent volume offre déjà une somme remarquable sur ce texte si important pour l'histoire de l'Antiquité tardive.

Matthieu CASSIN

Bernard LE LÉANNEC (éd.), *Antoine Wenger : une traversée dans le XXème siècle et dans l'Église. Actes du Colloque d'histoire. Rome, 5 décembre 2014* (Collection Recherches Assomption 4). – Maison généralice (Agostiniani dell'Assunzione, Via San Pio V 55, 00165 Roma), [Rome 2016]. 24 × 17. 124 p., 8 p. d'ill., VII p. (index des noms propres).

Rome était le lieu idéal pour réunir un colloque en l'honneur d'Antoine Wenger (1919-2009) : il y avait passé la période la plus marquante de sa vie de journaliste et de directeur de *La Croix* en tant que témoin privilégié du concile Vatican II (1962-1965), il y était revenu plus tard comme conseiller diplomatique à l'ambassade de France auprès du Saint-Siège (1973-1983), avant d'y passer de longues années de retraite (1983-1999). C'est précisément la Villa Bonaparte, siège de l'Ambassade de France près le Saint-Siège, qui offrit son cadre prestigieux au déroulement du colloque. Il se tint le 5 décembre 2014 et permit de mettre en

relief aussi bien l'action que la production littéraire d'un illustre assomptionniste. L'ambassadeur en place, Bruno Joubert, accueillit lui-même les participants, et le Supérieur général des assomptionnistes, Benoît Grière, ouvrit la séance. Patrick Zago (Un parcours dans le siècle) retraça la carrière d'Antoine Wenger. Les contributions portèrent essentiellement sur son activité journalistique, puis diplomatique. La première fut successivement illustrée par Dominique Greiner (Quand un chercheur devient journaliste. L'entrée du P. Antoine Wenger dans la fonction de rédacteur en chef de *La Croix*), Jean-François Petit (Antoine Wenger, le journaliste du Concile Vatican II ?) et Philippe Chenaux (Le Père Wenger, Paul VI et l'Église du concile). Il revint ensuite à deux ambassadeurs, qui furent témoins de son activité diplomatique, d'évoquer quelques souvenirs de Rome et de Moscou : Pierre Morel (Le Père Antoine Wenger à Moscou : la Russie comme un accomplissement) et Francis Bellanger (Le R.P. Antoine Wenger, Conseiller ecclésiastique sous trois pontificats). Deux autres contributeurs assomptionnistes portèrent un regard plus général sur l'ensemble de ses activités : Bernard Le Léannec (L'universitaire et l'œcuméniste) et Michel Kubler (Le sens d'une présence en Orient).

Mais, même si elle fut brève, la première étape de la carrière d'Antoine Wenger, consacrée à l'étude et à la recherche au sein de l'IFEB, méritait de ne pas être oubliée, car elle constitue la matrice et l'inspiration de sa vie de journaliste et de conseiller diplomatique. Deux exposés y furent consacrés. Sylvie Barnay (Antoine Wenger et son apport à la mariologie. Un actuel inactuel) releva les caractéristiques de ses recherches en mariologie ; celle-ci revêtait à l'époque, au lendemain de la proclamation du dogme de l'Assomption en 1950, un éclat aujourd'hui perdu et elle évolua fortement au gré des sessions du concile Vatican II. Le signataire de ces lignes (La première vie d'Antoine Wenger et ses recherches patristiques) souligna l'importance des travaux d'Antoine Wenger, qui furent couronnés par sa thèse sur l'Assomption et par la découverte des homélies baptismales de Jean Chrysostome au monastère de Stavronikita du mont Athos. Le colloque de Rome m'a donné l'occasion de compléter sa bibliographie, parue dans cette même revue (*REB* 68, 2010, p. 325-326) et dans laquelle manquaient certaines études de contenu purement théologique (p. 25 n. 5), ainsi qu'une série d'articles sur l'Église russe parus dans *Unitas* entre 1952 et 1960 et signalés dans son intervention par Bernard Le Léannec (p. 104 n. 4). Signalons enfin que tous les contributeurs du colloque ont mis à profit le Journal d'Antoine Wenger, dont Françoise Paoli a su réunir, avec discernement, les passages les plus saillants (voir la recension du double volume du Journal dans *REB* 74, 2016, p. 442-443).

Antoine Wenger fut un grand contributeur de cette revue, où il publia plusieurs articles importants au cours de ses dix années de présence à l'IFEB, prolongeant même au-delà cette collaboration. Son départ fut profondément regretté par le directeur d'alors et son équipe, mais les supérieurs de la congrégation mirent en avant, en le nommant à la direction du journal *La Croix*, l'intérêt supérieur de l'Église, mieux servi par un quotidien national que par un institut de recherche. Le colloque romain a ainsi permis de rendre à Antoine Wenger l'hommage mérité et de souligner la qualité tant de son travail de byzantiniste que de son action de journaliste, puis de conseiller diplomatique et ecclésiastique.

Albert FAILLER

Jean LEMPIRE, *Le commentaire astronomique aux* Tables Faciles *de Ptolémée attribué à Stéphanos d'Alexandrie*. I, *Histoire du texte. Édition critique, traduction et commentaire (chapitres 1-16)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 68 – Corpus des astronomes byzantins 11). – Peeters, Louvain 2016. 26 × 17,5. XX-394 p. Prix : 85 €. ISBN : 978-90-429-3074-2.

Ce nouveau volume du « Corpus des astronomes byzantins » nous offre un texte du 7e siècle qui fait quelque peu office de maillon entre l'astronomie alexandrine et l'astronomie byzantine, dont il est le premier témoin. Il s'agit de l'adaptation, par un auteur identifié depuis le 9e siècle comme étant Stéphanos d'Alexandrie, du *Petit Commentaire* que Théon d'Alexandrie avait donné des *Tables Faciles* de Ptolémée (ces tables permettent de déterminer la position des astres et les éclipses pour un lieu donné). L'ouvrage de Théon était fondé sur les coordonnées d'Alexandrie ; Stéphanos adapte les calculs aux coordonnées de Constantinople, où il est venu à la demande de l'empereur Héraclius. Composé donc à Constantinople vers 618-619, ce traité est un texte scolaire d'allure inachevée, qui devait être soit le brouillon d'un cours, soit une prise de notes par un étudiant. Il se compose de trente chapitres ; le présent tome donne, après l'histoire du texte, l'édition et la traduction française des seize premiers chapitres, les quatorze derniers devant faire l'objet d'un second tome à venir.

La présentation des manuscrits fournit des éléments précieux aux chercheurs qui se préoccupent de l'histoire des sciences à Byzance. Le texte est donné par dix-sept manuscrits, dont onze datent des 14e et 15e siècles. L'un d'eux (*Marc. gr.* Z 325) comporte des scholies attribuables à Nicéphore Grégoras ; un autre (*Vat. gr.* 1059) a été partiellement copié par Jean Chortasménos ; un troisième (*Ambros.* E 104 sup. [gr. 311]) fut copié dans l'entourage d'Isaac Argyros désigné comme Ἀργυροῦ τοῦ Στουδίτου, ce qui signale l'état monastique de ce savant ainsi que son monastère. L'un de ces manuscrits (*Vat. gr.* 2176) est particulièrement instructif : copié dans les années 1340-1360 par neuf mains différentes, il comporte, outre le texte qui fait l'objet de cette édition, l'*Introduction à l'astronomie* de Théodoros Métochitès et des textes astronomiques de Barlaam, ainsi que plusieurs scholies dont l'une mentionne l'éclipse solaire du 5 mai 1361 ; nous ajouterons que ce manuscrit (où l'on trouve aussi quelques notules astronomiques de Nicolas Cabasilas) comportait, comme page de garde, le testament de Dèmètrios Tzamplakôn (voir *REB* 72, 2014, p. 275-329). Ce texte accompagne donc les diverses étapes de la renaissance de l'astronomie ptoléméenne sous les Paléologues. L'éditeur brosse un rapide tableau de l'activité scientifique de ces années, avant d'esquisser une remontée vers le 7e siècle, en collationnant les données qui permettent de connaître quelque peu la destinée de l'œuvre entre sa rédaction et sa fortune remarquable à la fin de l'empire.

L'édition critique est accompagnée d'une traduction française, dans la tradition de la collection, puis d'un commentaire chapitre par chapitre, où les divers problèmes mathématiques et astronomiques abordés par le texte sont expliqués à l'intention des profanes, et où les spécialistes apprécieront la « vérification complète de tous les calculs effectués par Stéphanos » (p. 283). Un glossaire bienvenu des termes astronomiques, divers index (général, des manuscrits cités, des mots grecs) ainsi qu'une table des figures complètent l'ouvrage.

Marie-Hélène CONGOURDEAU

Katherine Marsengill, *Portraits and Icons: Between Reality and Spirituality in Byzantine Art* (Byzantios 5). – Brepols, Turnhout 2013. 23,4 × 15,6. 463 p. et 115 fig. (86 en couleur et 28 en noir et blanc). Prix : 85 €. ISBN 978-2-503-54404-5.

Ce livre dérive de la thèse de doctorat (Ph.D.) en histoire de l'art que Katherine Marsengill a soutenue en 2010 à l'Université de Princeton, sous la direction de Slobodan Ćurčić (titre original de la thèse : *Portraits and Icons: Between Reality and Holiness in Byzantine Art*). Par une confrontation subtile des sources écrites et picturales, l'auteure explore les multiples rapports entre la tradition gréco-romaine du portrait, l'icône chrétienne et le portrait iconique. Son propos vise à démontrer que la tradition du portrait antique, notamment les portraits des souverains ou dirigeants révérés et des personnes bien-aimées, a été adaptée sans rupture au service de nouveaux rôles dans des contextes chrétiens. Ce qui change avec l'icône chrétienne est la question de qui doit être représenté et comment.

Entre les jalons posés par Gilbert Dagron dans *Décrire et peindre : essai sur le portrait iconique* publié en 2007 – ou dans un petit article qu'il publia en 2009 (Le portrait iconique : entre histoire, littérature et histoire de l'art, *Perspective* 1, 2009, p. 5-8) – et les approches récentes de l'histoire de l'art centrées sur les questions de la vision et de la visibilité de l'image chrétienne, l'auteure tente une lecture nouvelle de l'icône et du portrait iconique byzantin qu'elle examine sous des angles multiples, dans la perspective de la conception byzantine d'une hiérarchie définissant le rang de tous les êtres : le spectateur, le sujet représenté, le donateur et l'artiste. Marsengill porte un regard neuf sur la relation entre les figures saintes et non saintes (personnes réelles qui ont pu devenir saintes après leur mort) dans l'imagerie religieuse. Certains individus non saints étaient représentés par les mêmes procédés que les saints, leurs portraits pouvant être qualifiés d'icônes, parce que leur autorité spirituelle les rendait dignes de figurer plus près de Dieu. En raison de leur position élevée dans la hiérarchie spirituelle, ils étaient habilités à servir de guides aux autres dans leur ascension spirituelle et leurs besoins quotidiens.

Le chapitre 1 (« The Portrait and the Icon », p. 15-104) retrace l'histoire du portrait gréco-romain et son influence sur le développement de l'icône byzantine. Le problème posé est celui de la perception par les Byzantins des notions de réalisme et de naturalisme. Sur le fond d'une historiographie de l'icône byzantine, l'auteure expose les principaux paramètres de son argumentation : la conception hiérarchisée des mondes terrestre et céleste en tant que phénomène culturel byzantin, la fonction du portrait en tant que médiateur de la présence du sujet représenté, l'importance fondamentale de l'apparence (« countenance »), c'est-à-dire les différents niveaux de transformation spirituelle que reflète l'aspect spiritualisé d'une personne transfigurant son apparence en une physionomie iconique.

Le chapitre 2 (« The Monumental Portrait and the Icon », p. 105-181) consacré au portrait monumental permet d'approfondir la question de la hiérarchie cosmique, terrestre et céleste et celle de la perception de l'image en fonction du contexte. On trouve ici une discussion intéressante sur les portraits des mortels (membres du clergé, moines, figure impériale) placés au sommet de la hiérarchie terrestre en tant qu'expression de la condition humaine qui peut s'élever. Ce sont des médiateurs reliant la terre au ciel et le ciel à la terre. La lecture des décors du point de vue de

la progression cognitive du spectateur conduit à des interprétations nouvelles pouvant porter à controverse. L'auteure suggère, par exemple, d'interpréter le portrait de Léon VI en *proskynèse* à Sainte-Sophie de Constantinople non pas comme un reflet de la réalité terrestre, mais en tant que représentation aspirant à montrer la réalité spirituelle. L'empereur serait conceptuellement compris comme étant toujours et éternellement présent devant le Christ ou une personne sainte en tant qu'intercesseur terrestre. Plus subtile est l'interprétation de la mosaïque absidale de la Transfiguration du monastère de Sainte-Catherine du Sinaï, qui offrirait, quant à elle, une évocation de la transformation spirituelle de l'ascète. L'abbé Longin et le diacre Jean, insérés entre des figures de l'Ancien et du Nouveau Testament, ne sont pas là uniquement parce qu'ils ont participé au programme de l'abside en tant que donateurs, mais en vertu de leur combat spirituel. Le rayonnement de leurs visages est le reflet de la connaissance divine qui fait d'eux les héritiers vivants des apôtres et leur donne une place distincte au sein de la communauté des moines.

Le chapitre 3 (« The Panel Portrait and the Icon », p. 183-258) reprend les considérations théoriques des deux premiers chapitres pour les adapter aux panneaux peints sur bois. L'auteure avance l'hypothèse que le portrait funéraire n'a pas cessé avec le développement des icônes après l'iconoclasme. Elle s'intéresse plus particulièrement aux portraits des membres du clergé (patriarches, évêques) vivants ou morts, et à ceux des empereurs, notamment dans le contexte des rituels de commémoration. Sur le plan conceptuel, ces figures ne sont pas très différentes des portraits du Christ, de la Vierge et des saints en ce qu'elles montrent que le sujet représenté est digne d'être admis au sein de la hiérarchie céleste. Le portrait iconique provoque chez le spectateur des sentiments d'engagement intime avec la personne représentée. Le chapitre se termine avec une discussion sur les portraits mémoriaux russes stylisés, les *Parsunya*.

Le chapitre 4 (« Bodies and Icons », p. 259-294) engage l'auteure dans une discussion originale et féconde sur le rapport entre le corps et le portrait iconique. Elle examine d'abord l'influence de l'icône dans la manière de considérer le saint homme vivant (ou la sainte femme). Le saint est une icône métaphorique reflétant son existence spirituelle en opposition avec les traits physiques de son existence terrestre. La vie que l'ascète cherche à atteindre est également une vie « icônique » annonçant les mystères du monde invisible. On trouve ici une analyse intéressante d'exemples tirés de la vie de saints (les saints stylites, saint Néophyte le reclus), qui se laissent voir à leurs disciples à travers une fenêtre ou une porte. Après l'exemple du saint homme est traité le cas de l'empereur, dont le corps physique est considéré comme une icône vivante, qui transmet le reflet de l'essence spirituelle du Christ. L'apparence rayonnante de l'empereur est le résultat de son investiture divine qui ne nécessite pas une expérience spirituelle comparable à celle du saint homme.

Katherine Marsengill présente donc dans cet ouvrage une riche analyse critique de l'historiographie de l'icône byzantine (au sens large du terme), qui la mène à des remarques intéressantes sur la réception des œuvres maîtresses de cet art. Si le cheminement entre le fond théorique de sa pensée et la discussion de cas de figure foisonnants ne permet pas toujours de distinguer clairement la position de l'auteure, il s'agit sans aucune hésitation d'un apport novateur à la question de la réception des images à Byzance. Pour l'aspect théorique du sujet, notamment en ce qui concerne la sémiotique de l'image de l'empereur, le lecteur pourra consulter aussi

l'ouvrage, publié la même année, de Maria Zoubouli, *L'image à Byzance. Une nouvelle lecture des textes anciens*, Paris 2013.

Brigitte Pitarakis

Kathleen Maxwell, *Between Constantinople and Rome. An Illuminated Byzantine Gospel Book (Paris. gr. 54) and the Union of Churches.* – Ashgate, Farnham 2014. 25 × 18 ; relié. 307 p., 81 p. de pl. Prix : 100 £. ISBN 978-1-4094-5744-2.

Cet ouvrage porte sur un unique manuscrit, le tétraévangile de Paris, BNF, gr. 54, suffisamment remarquable pour donner matière à une thèse, puis à la présente monographie. La richesse du matériau est indéniable et justifie en effet une étude détaillée qui combine plusieurs approches, à savoir l'analyse codicologique, la critique textuelle et l'étude des miniatures. L'auteur, Kathleen Maxwell, adopte donc une démarche pluridisciplinaire, même si elle privilégie l'histoire de l'art, son domaine de formation.

Le *Paris. gr.* 54 est un manuscrit de luxe demeuré inachevé qui contient une version bilingue, grecque et latine, du texte des quatre évangiles. Si l'évangile de Matthieu (ff. 11^{r}-109^{v}) est complet en grec et en latin, celui de Marc (ff. 112^{r}-171^{v}) comporte bien l'intégralité du texte grec mais s'interrompt pour le latin au f. 150, tout comme celui de Jean (ff. 279^{v}-361^{v}) dont le texte latin manque continûment à partir du f. 329^{r}, tandis que l'évangile de Luc (ff. 174^{r}-276^{v}) n'est copié qu'en grec – la colonne destinée au texte latin est restée entièrement vide. Il faut ajouter qu'un procédé particulier de copie est employé en grec et en latin dans l'évangile de Matthieu et au début de celui de Marc, puis exclusivement dans le texte grec : l'encre utilisée change selon la nature du texte copié, rouge clair pour les parties narratives ; rouge cramoisi pour les paroles de Jésus, de Dieu et des anges ; bleue pour les citations de l'Ancien Testament tirées des prophètes ainsi que pour les paroles de Jean Baptiste et des apôtres ; noire pour les interventions des autres protagonistes. Ce système souffre de quelques erreurs et incohérences, mais il est dans l'ensemble respecté pour produire un manuscrit polychrome qui souligne les différents degrés d'autorité des locuteurs (p. 24). Ce codex grand format (335 × 250 mm) est en outre enluminé : il comporte les portraits des quatre évangélistes, ainsi que vingt-sept miniatures illustrant des épisodes évangéliques, dont certaines sont restées à l'état d'ébauches.

La date de la réalisation de ce livre de prestige est difficile à établir en l'absence de colophon et faute de filigranes, puisqu'il s'agit d'un manuscrit de parchemin. La datation proposée par l'auteur se fonde sur la comparaison iconographique et stylistique entre plusieurs manuscrits enluminés contemporains (p. 155-174) pour aboutir à une date située autour de 1270. L'étude paléographique, peu développée pour le grec (p. 24-28) et moins encore pour le latin (p. 29-30), pourrait aboutir à des conclusions légèrement différentes : le texte grec présente une écriture archaïsante caractéristique de la fin du 13e et du début du 14e siècle qu'on retrouve dans plusieurs manuscrits de l'atelier dit de la Paleologina ; or les liens entre cet atelier et le scriptorium du monastère des Hodèges ont été rappelés récemment par I. Pérez

Martín (El « estilo hodegos » y su proyección en las escrituras constantinopolitanas, *Segno e Testo* 6, 2008, p. 389-458, article non cité par l'auteur), ce qui pourrait inviter à dater la copie du texte plutôt des décennies 1290-1300, comme le proposaient aussi G. De Gregorio et G. Prato. Il n'est du reste peut-être pas possible de conclure à vingt ans près, mais toute la démonstration de K. Maxwell sur ce point semble influencée par l'hypothèse historique qu'elle présente au terme de son étude et qui nécessite une datation haute.

L'analyse du texte évangélique recourt aux outils de la critique textuelle du Nouveau Testament, que l'auteur présente clairement (p. 51-82). Elle aboutit à la conclusion convaincante que le modèle utilisé pour la copie du texte grec est le manuscrit de Princeton Garrett 3, qui présente un grand nombre de leçons significatives communes avec le *Paris. gr.* 54. Elle a pu repérer en outre que des croix rouges insérées sur le Garrett 3 correspondent systématiquement aux emplacements des miniatures sur le manuscrit de Paris, ce qui accrédite encore l'idée que le Garrett 3 ait directement servi de modèle au codex parisien. Au contraire, le manuscrit du monastère athonite d'Iviron 5, qui présente une iconographie très proche et a sans doute été utilisé pour l'élaboration de l'illustration du *Paris. gr.* 54, présente du point de vue textuel des différences sensibles. Ces conclusions qui semblent bien étayées sont desservies par l'Appendice C (p. 237-263), qui comporte non une collation de l'évangile de Matthieu entre les trois manuscrits – l'auteur s'en justifie p. 72 n. 87 –, mais un tableau des variantes donné dans un grec non accentué et dépourvu d'esprits. Le travail mené sur le texte grec du Nouveau Testament n'est pas réalisé pour le texte latin et reste donc à accomplir.

On ne se prononcera pas ici sur l'analyse et les conclusions de l'auteur concernant les miniatures. Signalons seulement qu'elle tire parti de l'état d'inachèvement de certaines illustrations pour donner aussi d'intéressantes explications sur la manière de procéder des enlumineurs, qui travaillent visiblement sur plusieurs images en même temps (p. 42-47).

K. Maxwell termine son ouvrage en tentant d'interpréter historiquement la réalisation d'un manuscrit aussi exceptionnel (p. 175-216). Elle rapproche l'ouvrage d'un cadeau diplomatique offert par Michel VIII Paléologue à la cathédrale Saint-Laurent de Gênes à l'occasion de la signature avec les Génois du traité de Nymphée en 1261 : un fastueux *peplos* de soie brodé représentant la vie et le martyre de saint Laurent, dont l'intérêt a été souligné par plusieurs études récentes. De la même façon, le *Paris. gr.* 54, ce manuscrit bilingue qui présente de surcroît un nombre inaccoutumé de scènes consacrées à la figure de saint Pierre, pourrait avoir été conçu comme un présent destiné au pape dans le cadre des préparatifs de l'Union de Lyon (1274). Cette hypothèse ferait de Michel VIII le commanditaire du manuscrit, dont la réalisation aurait été abandonnée à sa mort en 1282. Ce patronage n'est pas la seule possibilité examinée par K. Maxwell, mais c'est celle qu'elle privilégie et met en avant dans le titre même de son ouvrage. Les indices en ce sens demeurent cependant conjecturaux.

La présente étude permet de rassembler de nombreuses et utiles informations sur un manuscrit particulièrement riche. L'analyse paléographique doit être poursuivie (identification éventuelle des copistes grecs, analyse paléographique du texte latin), tandis qu'un examen codicologique plus poussé devrait aussi être effectué : il faudrait notamment prendre en compte un élément signalé ici seulement en passant (p. 13-15), à savoir la présence de signatures grecques au bas des vingt-deux

premiers cahiers du manuscrit et – surtout – de signatures arméniennes sur les trente-cinq cahiers que compte l'ouvrage, dans une encre rouge similaire à celle utilisée pour copier le texte. Cet élément matériel permettrait peut-être de préciser le contexte de production du manuscrit, tant pour sa date que pour son lieu, et de fournir des données supplémentaires quant aux circonstances historiques de sa réalisation.

Marie-Hélène BLANCHET

Florence MEUNIER, *Théodore Prodrome, Crime et châtiment chez les souris* (Collection Kubaba – Série Antiquité). – L'Harmattan, Paris 2016. 24 × 15,3. 412 p. Prix : 39 €. ISBN 978-2-343-08717-7.

« En réalité, ces poèmes sont intraduisibles ; les longueurs, les redites, les platitudes, les non-sens y abondent, et bien clairsemés sont les passages qui se lisent agréablement », écrivaient D. C. Hesseling et H. Pernot dans l'introduction à leur édition des *Poèmes prodromiques en grec vernaculaire* (Paris 1910, p. 10-11) ; cela est tout aussi vrai pour les écrits de Théodore Prodrome rédigés en langue savante. En effet, cet auteur prolifique du 12e siècle incarne « la diglossie à l'œuvre dans le genre satirique », qui se manifeste chez un seul et même écrivain (cf. R. Bouchet, *Satires et Parodies du Moyen Âge grec*, Paris 2012, p. XI). C'est dans la continuité de cette réflexion que s'inscrit le présent ouvrage, qui offre la première traduction en français de deux pièces peu connues de Prodrome : *Κατομυομαχία* (« La bataille du chat et des souris », cité ici *Katomyomachia*) et *Τὰ σχέδη τοῦ μυός* (« Variations sur la souris », cité ici *Schédè tou myos*). Beaucoup plus qu'une simple traduction, sous le titre astucieux de *Théodore Prodrome. Crime et châtiment chez les souris*, Florence Meunier fournit une analyse originale des deux écrits inscrite sous le signe de G. Genette, dont l'ouvrage de référence *Palimpsestes. La littérature au second degré* (Paris 1982) lui sert d'entrée en matière. L'auteure s'interroge sur la dimension ludique de ces textes qui entretiennent un lien équivoque, non sans se demander si l'un constitue la réécriture parodique de l'autre.

Pour ce faire, il fallait bien sûr remonter au modèle, à la pseudo-homérique *Βατραχομυομαχία* (« Bataille des grenouilles et des rats », cité ici *Batrachomyomachia*), attribuée selon l'hypothèse la plus vraisemblable à un auteur du 1er siècle av. J.-C. qui serait originaire d'Alexandrie. La *Katomyomachia* en constitue, en effet, l'une des nombreuses réécritures, qui serait transmise dans au moins vingt-trois manuscrits (une simple recherche dans la base de données *Pinakes* permet d'étoffer le relevé de l'auteur donné à la p. 14), parmi lesquels seul le *Marcianus gr.* Z 524 conserverait le nom de l'auteur. Le dossier est complété par une petite pièce originale également attribuée à Prodrome, les *Schédè tou myos*, laquelle, sous forme d'exercice scolaire, pose un autre regard sur la question de la religion.

La première partie de l'ouvrage, dédiée à la *Batrachomyomachia* et à la *Katomyomachia* en tant que diptyque polythéiste, s'ouvre sur une réflexion autour du caractère de la parodie dans l'opus pseudo-homérique. La *Batrachomyomachia* se distingue par son statut original, où l'épopée se glisse à l'intérieur de la fable pour mener à la parodie, jusque dans le détail du texte : l'œuvre s'approprie un

certain nombre de séquences-types de l'épopée pour mieux s'en gausser. La réception de la *Batrachomyomachia* en Occident, notamment par sa première réécriture par Eliseo Calenzio (fin du 15e siècle), *De bello ranarum et murium*, écrite en 736 vers, constitue l'étape suivante de l'analyse, afin d'arriver à sa mise à profit par Prodrome. Si le polythéisme grec est réduit à un instrument au service de la dynamique de l'action chez Calenzio, il n'en va pas de même pour Prodrome qui y voit des représentations maléfiques. Sous le titre « La *Katomyomachia* ou comment se jouer de la tradition », l'auteure fait remarquer que la pièce de Prodrome ne constitue ni une parodie de fable, ni une parodie d'épopée, car la fable ésopique n'y intervient nulle part et la mort de l'agresseur-chat marque une « rupture historique » avec la tradition. Chez Prodrome, la parodie réside dans les choix onomastiques, notamment dans le jeu signalétique des noms des souris qui se substituent aux héros homériques : à travers un jeu de miroirs difficile à saisir, la *Katomyomachia* est une parodie de la *Batrachomyomachia*, là où celle-ci parodie l'*Iliade*. Les deux pièces font une présentation dépréciée du divin mais sous un angle différent : la *Katomyomachia*, exaltant la révolte des opprimés, acquiert ainsi une forte dimension parabolique, elle devient l'épopée d'un peuple (fût-ce un peuple de souris). Sa parodie de la tragédie se saisit par rapport à la *Batrachomyomachia*, à laquelle elle constitue une sorte de réponse.

L'auteure s'attelle à la recherche des hypotextes chrétiens sous-jacents pour démontrer que la *Katomyomachia* constitue, en effet, un instrument de parodie du christianisme, lequel fait irruption dans le texte dès le début. Une grande partie de l'analyse est consacrée à l'utilisation du terme μυωξία, puisé dans la correspondance de Grégoire de Nazianze : utilisé par Grégoire pour désigner le lieu escarpé choisi par son ami Basile de Césarée pour y fonder son monastère (*PG* 37, 25^{B}), il retrouve son sens concret, un « trou de souris », dans la *Katomyomachia*. Il serait sans doute intéressant de rappeler qu'outre le lemme μυωξίαι : οἱ τῶν μυῶν χηραμοί, attesté chez Hésychius (éd. Latte, 1970, III), dans la *Souda* le terme désigne en premier lieu un ὑβριστικός λόγος (entrée 1427 : éd. Adler, III, p. 426), indication révélatrice de sa charge lexicale. Le terme fait également irruption dans la *Satire contre les higoumènes*, l'un des quatre poèmes prodromiques en langue vernaculaire, et devient ainsi un support de parodie qui jette un doute sur l'orthodoxie de Prodrome. En traitant du lien de la *Katomyomachia* avec l'*Héracléiade* de Georges Pisidès, ainsi qu'avec les nombreux hypotextes bibliques (par exemple, Sg 6 et 18), Meunier réussit à donner un aperçu des lectures de l'auteur, tout en démontrant que son art de parodier réside dans l'usage de termes systématiquement dévoyés, insérés dans un contexte dépréciatif.

L'analyse des *Schédè tou myos*, dans lesquels Sathas (*Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη ἢ Συλλογὴ Ἀνεκδότων Μνημείων τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας*, VII, Venise 1894, p. 16) voyait déjà la clef de la *Katomyomachia*, sert à affiner le rapport de Prodrome à la religion : la nature du σχέδος, qui consiste en un exercice grammatical caractérisé par le choix serré de termes techniques, devient un prétexte pour traiter de la question de fond, la religion. Prodrome réussit à bien baliser son itinéraire intertextuel, en montrant la complémentarité du diptyque prodromique de la *Katomyomachia* et des *Schédè*, ainsi que leur rapport à la *Batrachomyomachia*. L'image de la souris déguisée en higoumène, avec l'énumération obsessionnelle de ses attributs vestimentaires, présente la dimension dérisoire d'une religion réduite à la matérialité de symboles, tout en mettant en cause l'autorité de l'higoumène, symbolisée par

l'habit et non par les qualités intrinsèques de celui qui la détient. La parodie du monachisme s'accompagne ostensiblement de la parodie des Psaumes (Ps 6, 2 et 37, 2) et dérive du décalage de contexte.

Dans sa conclusion, Meunier fait bien ressortir le fil conducteur de son ouvrage : la remise en question de la religion par la parodie chez Prodrome. La *Katomyomachia* et les *Schédè*, dont la *Batrachomyomachia* constitue le socle de départ, jettent un doute sur l'orthodoxie de Prodrome, suspicion étayée par les passages parodiques de son roman *Rhodanthè et Dosiclès*. Cette démarche parodique par rapport au sacré converge avec celle de ses confrères romanciers du 12e siècle, Eugénianos et Macrembolitès, littérature que Meunier a longuement fréquentée (voir, par exemple, *Roman et société à Byzance au XIIe s.*, Lille 1998). Il serait donc légitime de parler d'un travail souterrain de remise en cause par Prodrome de la religion chrétienne.

L'ouvrage fait la part belle à l'analyse littéraire des deux pièces ; le travail de traduction n'en est toutefois pas moins remarquable. Adonnée à une tâche qui, nous l'avons dit, est loin d'être simple, Meunier fait preuve de ses qualités de traductrice ainsi que de sa maîtrise subtile du grec classique. Les rares oublis (p. 130, v. 103 : εἰπὲ καὶ τόδε ; p. 146, v. 272 : σαφηνίσει ; p. 288[9] : ὀξέως) et les quelques incohérences (le mot στρατηγία apparaît traduit au moins de trois façons différentes, aux vers 164 [p. 134], 189 et 214 [p. 136] de la *Katomyomachia*) ne nuisent nullement à la cohérence de l'ensemble. On pourrait bien sûr discuter de certains choix de traduction, comme de celui d'ἐξουσία par « exemple » (v. 147, p. 134). Dans la description caricaturée des ornements de l'higoumène, le mot σχῆμα (p. 292[68]), pourrait même être traduit par « habit » (de moine), comme l'auteure le suggère d'ailleurs dans son analyse (p. 341). La tournure ταῖς κορυφαῖς τῶν μετεώρων οἰκημάτων ἀναθρῴσκων (p. 290[33-34]), rendue simplement par « des combles de la maison où je m'étais réfugiée » contient une réminiscence probable d'une fable ésopique (Fable 279, éd. Hausrath-Hunger). L'adjectif μετέωρος fait penser à une construction en hauteur et le verbe ἀναθρῴσκω signifierait plutôt bondir.

L'index qui clôt l'ouvrage facilite considérablement son exploration, même si une distinction entre mots grecs et termes français indexés l'aurait rendu plus lisible. On regrettera que la littérature secondaire (p. 186-187), sans doute intentionnellement réduite pour ne pas surcharger le volume, n'ait pas été étoffée avec des travaux comme ceux d'A. Kazhdan (Theodorus Prodromus: A Reappraisal, dans A. Kazhdan, S. Franklin [éd.], *Studies in Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge 1984, p. 87-114) ou de R. Beaton (The Rhetoric of Poverty: The Lives and Opinions of Theodore Prodromos, *BMGS* 11, 1987, p. 1-28), qui pourraient mettre en évidence la particularité linguistique de cet auteur qui expérimenta tantôt la langue savante, tantôt le grec vernaculaire ; il s'agit là d'un aspect important de sa production que l'auteure effleure mais qui mériterait d'être davantage scruté.

De par sa richesse et par son originalité, le travail de Florence Meunier contribue à la meilleure connaissance de cette figure énigmatique que fut Théodore Prodrome. Il démontre aussi que son œuvre prolixe constitue encore un terrain en friche, qui se prête à des études littéraires ou linguistiques. On ne peut que saluer ce travail novateur et souhaiter que d'autres écrits de Prodrome fassent bientôt l'objet de travaux similaires.

Anna LAMPADARIDI

Nana Mirachvili-Springer, *Prostituées repenties et femmes travesties dans l'hagiographie géorgienne* (Collège de France – CNRS, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 44). – Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris 2014. 24 × 17,5. 319 p. Prix : 60 €. ISBN 978-2-916716-50-3.

Cet ouvrage est issu d'une thèse de doctorat soutenue à l'École pratique des hautes études, Paris, sous la direction de Jean-Pierre Mahé. Le titre en énonce bien l'objet : Nana Mirachvili-Springer édite et traduit douze textes relevant de cette thématique particulière, les conversions de prostituées et les moniales travesties en homme. Nous sommes dans le domaine de la littérature, éventuellement romanesque, d'édification. On ne cherchera évidemment pas ici d'histoires croustillantes, ni une étude sur l'histoire de la sainteté féminine en monde byzantin ou sur la littérature de genre. La thématique avait déjà été abordée par K. Kekelidzé (La séduction amoureuse dans la littérature géorgienne, *Etiudebi*, II, Tbilissi 1945, p. 13-22 [en géorgien], non cité). L'ouvrage recensé est strictement philologique. Il nous présente, d'après le célèbre manuscrit géorgien d'Oxford, Bodleian Library, georg. 1, sur lequel P. Peeters avait jadis attiré l'attention (De codice hiberico Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis, *An. Boll.* 31, 1912, p. 301-318), recueil copié au monastère géorgien de Sainte-Croix à Jérusalem au 11e siècle, l'Histoire d'une prostituée convertie par Jean Kolobos, la Vie de sainte Pélagie d'Antioche, le texte attribué à saint Éphrem sur Abraham le moine et sa nièce Marie, l'histoire de Sérapion et de Thaïs, d'Eugène et de sa fille Marie/Marine et l'histoire d'une prostituée d'Alexandrie.

D'après l'homéliaire de Parkhali, manuscrit composite dont la seconde partie renferme des *Vies des saintes mères* (sur ce manuscrit, voir M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique*, Louvain-la-Neuve 1983, p. 54-58), sont édités les textes qui suivent : Vie de sainte Synclétique, de Thaïs l'Égyptienne, de Marie l'Égyptienne, de Marine et, enfin, d'une prostituée d'Alexandrie.

Ces textes sont complétés par une autre recension de la Vie de Marie l'Égyptienne, tirée du manuscrit Tbilissi, Centre national des manuscrits K. Kekelidzé, A-1104, du 11e siècle, originaire d'Iviron, contenant des traductions d'Euthyme l'Hagiorite († 1028).

Pour quatre de ces écrits, nous avons donc le texte en deux recensions/traductions. Une bibliographie est donnée au début de l'ouvrage (p. 11-19), ensuite le chap. I (p. 25-54) présente la tradition manuscrite sur laquelle sont basées les éditions, puis, dans un second temps, l'ensemble de la tradition géorgienne, texte par texte (de nombreux manuscrits plus récents ne sont pas utilisés ; les nouveaux catalogues permettent d'en ajouter, par exemple, pour la *Vie d'une vierge canonique*, Saint-Pétersbourg, Institut des manuscrits orientaux, C-12, 18e-19e s., ff. 65-70, voir le superbe *Catalogue of Georgian Ecclesiastical Manuscripts from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences* par T. Tseradze et L. Khoperia, Tbilissi 2016, p. 53 [en géorgien]), enfin une comparaison des différentes versions géorgiennes, le cas échéant. On pourra se demander si, pour la *Vie de sainte Pélagie d'Antioche*, la conclusion est assez claire : « La comparaison précise de *A* et *B*, paragraphe par paragraphe, montre qu'ils ne proviennent pas du même archétype. Après avoir comparé et analysé les textes, on a distingué

deux traductions, qui semblent être apparentées, mais d'un caractère distinct » (p. 41). La présence dans les deux formes du texte de l'hapax წინაუცორვიდეს προτρέχοντας et d'un autre hapax : პროსომილეჲ/პროსომიელი, § 23, oblige à penser, me semble-t-il, à un modèle *unique*, révisé, comme cela a souvent été le cas pour les textes hagiographiques géorgiens. Pour la *Vie de Marie l'Égyptienne*, de même, l'auteure suppose deux traductions indépendantes A et B (p. 66-73). B n'est pas éditée ici, mais les extraits cités coïncident avec A ou en sont très proches. On se posera donc ici aussi la question d'une révision interne au géorgien. Une conclusion de cette étude comparative, énoncée p. 54, est peut-être un peu prématurée et généralisée : « Les textes des Vies étudiées ont été traduits probablement au cours des 8e-9e siècles en Palestine au monastère de Saint-Sabas. » En revanche, la toute dernière phrase emporte la conviction : « Les versions géorgiennes représentent un état de la tradition littéraire et manuscrite plus ancien que les manuscrits grecs actuellement conservés. »

Le chap. II (p. 55-102) est consacré à la comparaison des traductions géorgiennes avec leurs modèles grecs ou avec d'autres versions (syriaque, arabe, copte et latine). De ces huit Vies, cinq dépendent d'un modèle grec et trois d'un modèle sémitique inconnu. La conclusion est identique à celle du chapitre I, dont les quatre derniers alinéas sont repris en copié-collé.

La majeure partie du livre est consacrée à l'édition et à la traduction de douze textes inédits, p. 104-271. Le premier texte, sur saint Jean Kolobos, édité selon le manuscrit d'Oxford, donne les variantes d'un manuscrit P qui, me semble-t-il, n'est nulle part présenté ; d'ailleurs, ce court texte n'est pas l'objet, comme tous les autres, de notices dans les chapitres I et II. N'aurait-il pas été rajouté *in extremis* par similitude thématique ? C'est l'apophtegme Jean Kolobos 40, et le manuscrit P est Iviron, géorgien 12 édité par M. Dvali, *Paterika alphabético-anonymes*, Tbilissi 1974 [en géorgien], notre texte aux p. 85-86. Les byzantinistes seront sans doute intéressés de savoir à quels textes grecs correspondent les textes géorgiens édités. Pélagie : *BHG* 1478 ; Abraham et sa nièce Marie : *BHG* 7 ; Vierge canonique : *BHG* 1318w ; Thaïs : *BHG* 1695-1697 ; Marie l'Égyptienne : *BHG* 1042 ; Marine : *BHG* 1163 ; Prostituée d'Alexandrie : *BHG* 1438h.

Selon les cas, les variantes de quatre autres manuscrits (du 11e au 16e siècle) sont fournies en apparat. La traduction est soignée. Suit un glossaire géorgien ancien-français-grec, de plus de 500 mots (p. 273-306), très utile, puisque les étudiants et chercheurs n'ont actuellement à disposition aucun dictionnaire de géorgien ancien-français en librairie. L'ouvrage se termine par un index des noms de lieux et de personnes (renvoyant uniquement aux textes édités, sans prendre en compte les chapitres I et II, p. 307-310) et par un index des citations scripturaires (p. 311-314). On peut sans doute se demander si l'ouvrage n'est pas resté trop près de la thèse : la deuxième partie du chap. I aurait peut-être été mieux en place au chap. II – mais les matériaux sont là, c'est l'essentiel.

Pour conclure : les Vies de Thaïs, Pélagie (la seule qui ait connu déjà une édition en France : P. Petitmengin [éd.], *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende*. I, *Les textes et leur histoire*, Paris 1981, édition du géorgien par M. van Esbroeck, dans ce recueil multilingue exemplaire), Marie l'Égyptienne, Abraham et Marie, Marine, ont été traduites d'un grec perdu, les Vies de Synclétique/Vierge canonique, d'une prostituée d'Alexandrie et d'Anastasie pourraient avoir eu un modèle immédiat arabe, elles auraient été traduites de l'arabe en géorgien à Saint-Sabas.

Mais il faut néanmoins noter que les modèles arabes sont actuellement introuvables. L'édition de la *Vie d'Abraham et Marie* selon le manuscrit A n'a pas été signalée : on la trouve dans la Chrestomathie de Qubaneišvili (présente dans la bibliographie, p. 17), p. 312-317. Il faut encore signaler un texte apparenté, édité, traduit et commenté à part, en hommage à son directeur de thèse par N. Mirachvili-Springer : Trois versions géorgiennes anciennes de la Vie d'Anastasie la Patrice, dans *TM* 18 (*Mélanges Jean-Pierre Mahé*), 2014, p. 453-472.

Remarques mineures : p. 39, le manuscrit H-1762 est du 19e siècle, non du 10e siècle. Une indication bibliographique, p. 98 n. 86, manque dans la Bibliographie : il s'agit du t. 5 de *Mc'khet'uri khelnaceri*, Tbilissi 1986. Aux p. 84-85, l'arabe a été composé à l'envers.

Ce livre au riche contenu est une preuve de plus de la nécessité de la connaissance de la tradition géorgienne pour une meilleure connaissance du monde grec, ici, en particulier, du monde grec de Palestine. Il met aussi en relief le rôle de l'arabe comme langue de communication entre les communautés non grecques de Palestine dès le 8e siècle. Il faut souhaiter que l'exemple courageux du travail entrepris par N. Mirachvili-Springer trouve des émules et que d'autres volumes « géorgiens » enrichissent encore cette belle collection.

Bernard OUTTIER

Machè PAÏZÈ-APOSTOLOPOULOU, Dimitris G. APOSTOLOPOULOS, *Ἐπίσημα κείμενα τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Τὰ σωζόμενα ἀπὸ τὴν περίοδο 1454-1498*. Δεύτερη ἔκδοση ἀναθεωρημένη (Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν. Ἰνστιτοῦτο Ἱστορικῶν Ἐρευνῶν / ΤΝΕ 121. Θεσμοὶ καὶ Ἰδεολογία στὴ νεοελληνικὴ κοινωνία. Ἀρχεῖα Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως). – Athènes 2016. 28 × 19. 297 p. ISBN 978-960-9538-52-7.

La deuxième édition contient un certain nombre de pages supplémentaires par rapport à la première édition, qui est datée de 2011 et qui a été recensée dans cette revue en son temps (*REB* 70, 2012, p. 310). La différence de pagination (addition de 5 pages) se voit au premier regard : ajout de l'acte no 26α (p. 191-194) et d'un tableau de correspondance entre la présente édition des actes et leurs regestes (p. 297) dans un autre ouvrage des mêmes auteurs (*Οἱ πράξεις τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως*. I, *1454-1498*, Athènes 2013) paru entre-temps et également recensé dans cette revue (*REB* 73, 2015, p. 382-384).

Les auteurs procèdent aussi au redressement de quelques dates, mais sans modifier significativement la chronologie des patriarcats, et apportent quelques compléments dans l'apparat des citations. À la fin de l'introduction (p. 30) sont signalés les actes dont l'édition a subi quelques modifications : nos 6, 11, 15, 29, 31, 37. L'acte 26α, daté par les auteurs de 1483/1484, a déjà été édité à plusieurs reprises à partir de deux manuscrits, le *Musée Bénaki* 19 et le *Paris. gr.* 1294 ; il porte l'inscription dans le *Synodikon de l'Orthodoxie*, en rapport avec le concile de Ferrare-Florence et de ses lendemains agités, de deux héros de l'orthodoxie : Marc Eugénikos et Gennade Scholarios. Il n'est pas enregistré dans les regestes, où il recevra le no 78α.

L'édition bénéficie d'un traitement exceptionnel pour la qualité tant du papier que de l'impression. Ainsi sont bien mis en valeur ces rares et précieux actes patriarcaux et synodaux de la seconde moitié du 15e siècle qui témoignent du drame de l'Église byzantine au lendemain de la prise de Constantinople par les Turcs en 1453.

Albert FAILLER

Paul-Hubert POIRIER *et alii* (trad.), *Titus de Bostra, Contre les manichéens.* Introduction, traduction et notes par Agathe ROMAN, Thomas S. SCHMIDT et Paul-Hubert POIRIER (Corpus christianorum in Translation 21). – Brepols, Turnhout 2015. 23,5 × 15,5. 483 p. Prix : 60 €. ISBN 978-2-503-55017-6.

Source capitale pour notre connaissance de la doctrine de Mani (216-274), le *Contra Manichaeos* de Titus de Bostra, composé autour de l'année 363, ne nous est parvenu, dans son original grec, qu'en partie. Une version syriaque du 4e-5e siècle conservée elle-même dans le plus ancien manuscrit syriaque daté connu, le *British Library Add.* 12150 (a. 411), nous l'a cependant transmis dans son intégralité. Monumentale, l'édition critique bilingue (syriaque-grec) du traité a paru en 2013 : *Titi Bostrensis Contra Manichaeos libri IV Graece et Syriace* (CCSG 82). Elle est le fruit du travail mené par une équipe internationale dirigée par Paul-Hubert Poirier et composée d'Éric Crégheur, Agathe Roman et Thomas S. Schmidt, auxquels s'est également joint José Declerck, qui publie dans le même volume les extraits du *Contra Manichaeos* conservés dans les *Sacra parallela*, grand florilège dogmatique traditionnellement attribué à Jean Damascène (*ca* 655-*ca* 745), mais que Declerck situe au premier quart du 7e siècle (cf. *Byz.* 85, 2015, p. 27-65).

Cette édition est désormais complétée d'une traduction française, qui est aussi la première dans une langue moderne de l'intégralité du *Contra Manichaeos*, si l'on excepte la traduction allemande du texte syriaque par Ludwig Nix († 1904), jamais publiée (cf. p. 11). Elle porte sur les deux versions du traité, données en regard (texte en continu, traduction à partir du syriaque sur les pages paires, traduction à partir du grec sur les pages impaires), ce qui est évidemment la façon de procéder la plus heureuse et la plus utile. En effet, même s'il peut sembler fastidieux de traduire une version elle-même effectuée selon la méthode du calque (*verbum de verbo*), le choix s'avère d'ores et déjà payant, puisqu'il permet de rejeter la thèse d'A. Baumstark (*Oriens christianus* 28, 1931, p. 23-42) concernant les procédés de citation des textes manichéens par Titus de Bostra et son traducteur syriaque (cf. p. 45). D'ailleurs, cette traduction reste très lisible : au moyen d'un français simple et efficace, P.-H. Poirier et ses collaborateurs, A. Roman et Th. Schmidt, conduisent le lecteur d'une main sûre à travers « les aspérités du style, parfois laborieux de Titus » (p. 46). Très claire, l'introduction permet également aux non-spécialistes de trouver leurs repères dans un écrit par ailleurs complexe. Elle est complétée d'une liste d'*Addenda et corrigenda ad editionem* – humble témoignage du perfectionnisme des éditeurs – à laquelle les chercheurs amenés à travailler sur le volume 82 du CCSG devront se reporter.

Tout comme l'édition critique qui la précède, la traduction française du *Contra Manichaeos* due à Paul-Hubert Poirier et à son équipe ne passera pas inaperçue.

Bâtissant des ponts entre les deux traditions de ce traité, elle sera très utile aux hellénistes soucieux d'obtenir une vue d'ensemble des sources et de la pensée de Titus de Bostra. Elle est ainsi appelée à devenir une référence majeure, non seulement dans l'étude du manichéisme – un inventaire des matériaux manichéens cités est actuellement élaboré par Timothy Pettipiece (cf. p. 45 n. 85) – mais aussi de celle de ses opposants d'expression grecque. On pense notamment à Jean Damascène, à qui est également attribué un *Contra Manichaeos* (*CPG* 8048) qu'il faudra désormais relire à la lumière de cette publication.

Vassa KONTOUMA

Marko POPOVIĆ, Smilja MARJANOVIĆ-DUŠANIĆ, Danica POPOVIĆ, *Daily Life in Medieval Serbia*. – Clio, Institut des études balkaniques, Belgrade 2016. 24 × 16,5 ; relié. XXXVII-298 p. ISBN 978-8-671025-25-6.

L'histoire de la Serbie médiévale intéresse de près les études byzantines : c'est celle d'un État voisin de même confession, d'un pays miroir où se reflètent les évolutions de l'Empire byzantin et dont les rivalités avec Constantinople ont nourri les chroniques grecques du bas Moyen Âge. Si cette histoire est trop peu connue, la faute en est sans doute au nombre réduit d'ouvrages modernes traduits du serbe. Le présent volume, grâce à une traduction anglaise due à Charles Robertson, contribue précisément à combler ce fossé et se donne pour but d'atteindre un large public d'historiens, au-delà des seuls spécialistes serbophones. Le sujet en est la vie quotidienne en Serbie, thématique vaste que les auteurs inscrivent dans le sillage méthodologique de l'entreprise menée par Philippe Ariès et Georges Duby (*Histoire de la vie privée*, I-V, Paris 1985-1987, pour la première édition), tout en tirant parti de démarches plus récentes, notamment d'expositions nombreuses organisées depuis une quinzaine d'années et ayant spécifiquement traité de la vie quotidienne à Byzance.

Les limites de l'exercice sont rappelées dans l'introduction (p. XVII-XXXVII). Les sources sur la Serbie sont rares, quand elles existent, avant l'établissement de la dynastie des Némanjides à la fin du 12e siècle : aussi le Moyen Âge serbe ne peut-il être étudié que sur quelque trois cents ans. Par ailleurs, le développement urbain, en comparaison de l'Europe occidentale ou de l'Empire byzantin, y est tardif et n'est vraiment significatif qu'à partir du 14e siècle. Ces précautions prises, le contenu du volume est réparti en trois sections : la première traite des structures élémentaires (« Cadres du quotidien », p. 3-131 : architecture, vie urbaine, monde rural, famille, armée, monachisme), la seconde de l'individu en société (« Corps et société », p. 135-202 : alimentation, vêtement, fêtes, loisirs, maladie, mort), et la troisième du rapport au monde extérieur (« Connaissance du monde », p. 205-243 : nature, livres et savoir, déplacements). Pour chaque chapitre, le lecteur découvrira de nombreux faits pris dans des sources narratives ou documentaires serbes d'ordinaire peu accessibles, illustrés presque page à page par une riche iconographie médiévale ou une documentation archéologique.

Depuis 2004, quatre volumes d'une série consacrée à l'*Histoire de la vie privée des Serbes* (*Istorija privatnog života u Srba*, I-IV, Belgrade 2004-2007), parus chez le même éditeur Clio, accompagnés de deux autres volumes indépendants sur le

même thème (2006, 2011), avaient couvert l'ensemble de l'histoire serbe jusqu'à nos jours. Les contributions des trois auteurs sur le Moyen Âge, ici réagencées et mises à jour (ainsi qu'en attestent les notes et la bibliographie aux p. 244-293), forment le socle du présent livre. Il est heureux que de manière si commode un tel outil, de facture par ailleurs soignée, mette à la portée de tous un autre Moyen Âge balkanique, proche de Byzance et ouvert aux influences d'Occident.

Olivier DELOUIS

Antonio RIGO (dir.), *Da Teognosto alla Filocalia. XIII-XVIII sec. Testi e autori* (Ekdosis 13). – Edizioni di Pagina, Bari 2016. 21 × 14,5. 239 p., 4 ill. ISBN 978-88-7470-513-9.

Publié sous la direction d'Antonio Rigo, le présent volume rassemble quatre contributions, toutes originales, sur des textes relevant de la spiritualité byzantine et post-byzantine.

– A. Rigo, M. Fanelli, Il *Trattato ascetico* di Cirillo Manasse (metà del XIV secolo) (p. 13-98).

Le traité édité ici pour la première fois est très peu connu. Seul R. Janin l'avait mentionné en 1975. Adressé à un moine de l'île d'Ἀξία – soit Naxos pour ses éditeurs – il est contenu dans deux manuscrits, tous deux du 14e siècle : Athènes, EBE, 2650 et Vatican, Reg. gr. 47. Son auteur est identifié avec un certain Manassès mentionné par Grégoire Akindynos en 1345, sous la désignation « Μανασῆς ὁ θαυμάσιος » (p. 16). L'édition critique est accompagnée d'une traduction italienne et d'une présentation détaillée du traité. La contribution vise à dépasser l'idée, désormais datée, selon laquelle la querelle palamite traduirait une opposition viscérale entre milieux humanistes et monastiques. Ainsi, les auteurs concluent : « Cirillo Manasse fu un monaco, un autore ascetico-spirituale, ma allo stesso tempo un chiaro sostenitore di Gregorio Acindino » (p. 36).

– P. Van Deun, La collection de chapitres attribuée à l'énigmatique Théognoste (XIIIe siècle) (p. 99-162).

La collection ascétique connue sous le nom de *Philocalie* (Venise 1782) contient un écrit attribué à un certain Théognoste, sans autre spécification. Peter Van Deun rapproche ce personnage de l'auteur du *Thesaurus* édité en 1979 par Joseph Munitiz (CCSG 5), et traduit par lui en 2013 (Corpus christianorum in Translation 16 ; cf. *REB* 73, 2015, p. 406-408), ce qui le conduit à conclure qu'il est « probable que ces deux Theognostoi sont une seule personne » (p. 100), vivant en l'occurrence du temps de l'Empire de Nicée. Après une description détaillée des manuscrits qui livrent le texte *Περὶ πράξεως καὶ θεωρίας καὶ περὶ ἱερωσύνης [...]* de ce Théognoste, soit intégralement – Hagion Oros, Monè Megistès Lauras, M 54 (18e s.) et Skiathos, Monè Euangelismou, 10 (a. 1768-1770) –, soit en partie – Oxford, Bodleian Libr., Canon. gr. 16 (*ca* 1325), Jérusalem, Patriarchikè bibl., Hagiou Saba 420 (14e s.), Hagion Oros, Monè Megistès Lauras, K 3 (15e s.), Λ 38 (16e s.) –, Van Deun en donne l'édition critique, en faisant toutefois remarquer le caractère provisoire de celle-ci, du fait de l'impossibilité de produire un stemma cohérent sur la base des témoins existants. La contribution est accompagnée d'*indices* détaillés.

– P. Van Deun, Encore une *Philocali*e avant la lettre : le *Skiathos, Μονὴ Εὐαγγελισμοῦ* 10 (p. 163-198).

Étude très technique établissant le contenu précis du codex susmentionné, et surtout des annotations qui l'agrémentent. Celles-ci puisent dans une littérature allant des Pères de l'Église à la *Λογικὴ* d'Eugénios Boulgarès (Leipzig 1766). Le manuscrit a été copié en 1768-1770 par le moine Konstantios, également copiste de l'Hagion Oros, Monè Karakallou, 72, achevé à Hydra en 1776. Dans la mesure où le manuscrit est rapproché de la *Philocalie*, un tableau de correspondances aurait été utile pour appréhender en un coup d'œil les parties présentes et celles manquantes.

– S. A. Paschalidès, Autour de l'histoire d'une collection ascétique : la *Philocalie*, les circonstances de son édition et sa tradition manuscrite (p. 199-223).

C'est de nouveau le moine Konstantios qui fait l'objet de cette étude, du moins dans sa première partie. Syméon Paschalidès reconstitue ses liens avec Macaire de Corinthe (1731-1805) et précise l'apport de deux manuscrits copiés par lui – Skiathos, Monè Euangelismou, 10, et Hagion Oros, Monè Karakallou, 72 – à la collection de la *Philocalie*. Malgré quelques redondances avec l'article précédent, redondances qui, comme l'expression française parfois obscure, auraient pu être revues du point de vue éditorial, un éclairage original est apporté au dossier. Konstantios est en effet présenté comme faisant le lien entre divers lieux où essaimèrent les Kollybades : Hydra, Chios, Samos, Skiathos, Dragomirna et bien entendu l'Athos. Par la suite, dans une seconde partie, Paschalidès considère quelques autres manuscrits pouvant figurer dans le lot de ceux qui auraient servi à la préparation de la *Philocalie* : Hagion Oros, Kyriakon de la Skètè Sainte-Anne, 57 et 58 ; Kyriakon de la Skètè de Kausokalybia, 14 et 15 ; Samos, Métropole, 66. Il conclut toutefois que « la recherche d'un unique corpus manuscrit comportant l'ensemble des textes choisis et inclus dans la *Philocalie* est peine perdue », celui à l'origine de l'édition étant probablement resté à l'imprimerie A. Bortoli à Venise (p. 222).

Même si le manuscrit préparatoire à l'édition doit être distingué de celui, plus ancien, dans lequel Macaire et Nicodème auraient éventuellement puisé, sans doute faut-il accepter qu'il soit « peine perdue » de poursuivre les recherches en ce sens. Car si les éditeurs de la *Philocalie* avaient réellement eu recours à un unique manuscrit faisant pour eux autorité, ils n'auraient pas manqué, pensons-nous, de le préciser avec emphase, comme ils le firent pour l'*Εὐεργετινός* (Venise 1783), dans le titre duquel on peut lire Συναγωγὴ [...] *ληφθεῖσα ἐκ τῆς βιβλιοθήκης τῆς* ἐν τῷ Ἁγιωνύμῳ Ὄρει Ἱερᾶς, Βασιλικῆς τε, καὶ Πατριαρχικῆς *Μονῆς τοῦ Κουτλουμούση* ἐπονομαζομένης. À ce sujet, notons que l'actuel manuscrit Monè Koutloumousiou, 173 (15e s.) conserve bien un *Euergetinos*. Incomplet, il est cependant peu probable qu'il ait été le modèle mentionné par l'édition de 1783. Certes, il ne nous revient pas de nous attarder sur cette question complexe, que les contributeurs du présent volume auront peut-être à cœur d'aborder à l'avenir. Mais dans la longue liste des manuscrits complets et incomplets de l'*Euergetinos*, il nous faut signaler ici le Skiathos, Monè Euaggelismou, 7 (16e s.), dont la présence aux côtés du 10 de la même collection n'est peut-être pas totalement fortuite.

Apportant d'utiles éléments à la préhistoire de l'imposante collection ascétique de la *Philocalie*, sans toutefois prétendre à une synthèse, le volume dirigé par A. Rigo manifeste l'intérêt toujours vivace des byzantinistes pour une œuvre largement critiquée par les philologues du siècle dernier, mais qui fascine encore. Plus qu'une édition, la *Philocalie* constitue en effet un témoignage : celui d'un monde

d'ascètes, itinérants au besoin, persécutés aussi, mais toujours déterminés à sauvegarder les préceptes d'une tradition pluriséculaire. Au fil des pages, c'est bien ce monde que les auteurs de l'opuscule nous font revivre, malgré une technicité qui le rend accessible aux seuls spécialistes.

Vassa KONTOUMA

Camille ROUXPETEL, *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien. Cilicie, Syrie, Palestine et Égypte (XIIe-XIVe siècle)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 369). – École française de Rome, Rome 2015. 24 × 16. 581 p. Prix : 40 €. ISBN 978-2-7283-1121-7.

Les relations que les Occidentaux entretiennent avec les chrétiens d'Orient sont marquées, comme l'écrit Camille Rouxpetel, par « une altérité rendue particulière par la grande proximité avec laquelle elle se conjugue » (p. 5). Ce livre met en effet en valeur cette tension entre des similitudes résultant d'une communauté de religion et des différences qui font malgré tout de ces coreligionnaires des étrangers. L'auteur étudie les représentations des chrétiens orientaux, non-chalcédoniens et melkites, transmises par les voyageurs occidentaux en Orient entre le 12e et le 14e siècle. L'étude se fonde sur l'analyse de sources narratives occidentales qui se répartissent en trois catégories : récits de croisés, de missionnaires et de pèlerins. Les raisons de leur séjour en Orient étaient notablement différentes selon les cas, et le regard porté sur les Orientaux pouvait lui aussi varier en fonction des préoccupations et des intérêts de chaque auteur.

C. Rouxpetel analyse la manière dont l'image du chrétien oriental se construit dans les relations de voyage de ces Occidentaux : elle part logiquement des connaissances disponibles pour ces Latins avant leur départ, en particulier dans les récits plus ou moins fiables de leurs prédécesseurs. L'auteur souligne que, malgré l'ensemble des sources savantes alors accessibles en Occident – chroniques d'historiens, textes hagiographiques, *mirabilia*, textes canoniques et théologiques –, l'information sur les chrétiens d'Orient, en particulier sur les décisions conciliaires qui les concernent, est déficiente (p. 70-77) : les nestoriens sont associés à l'enseignement hérétique de Nestorius, sans doute via Isidore de Séville, tandis que la doctrine monophysite – ou miaphysite selon la terminologie retenue dans cet ouvrage – n'est présentée que très vaguement ; de façon générale il n'est presque jamais fait référence aux conciles œcuméniques d'Éphèse et de Chalcédoine qui ont respectivement condamné les nestoriens et les monophysites. À partir de la seconde moitié du 13e siècle, un texte un peu mieux informé sur ces questions fait désormais autorité, à savoir l'*Historia orientalis* de Jacques de Vitry, lui-même évêque d'Acre de 1216 à 1227. Si les doctrines sont largement méconnues, les peuples concernés sont souvent nommés dans les textes latins, en particulier sous la forme de listes d'ethnonymes, analysées ici en détail (p. 96-150). Dans cette approche livresque, l'appartenance de ces chrétiens d'Orient à la chrétienté (*christianitas*) n'est pas mise en doute, mais la vision romano-centrée de tous ces auteurs latins les amène à concevoir à l'avance une hiérarchie entre la plupart des chrétiens d'Orient – les Arméniens seuls font exception – et les « vrais chrétiens », le critère discriminant étant la soumission à l'autorité de l'Église romaine.

L'expérience de la rencontre ne modifie qu'en partie ces idées préconçues. C. Rouxpetel inventorie et analyse les marqueurs de l'altérité relevés par les voyageurs : langues inconnues et, au chapitre des sons, simandres au lieu de cloches ; port de la barbe et couleur de peau foncée ; signe distinctif tel que la croix cautérisée que portent sur leur front les Éthiopiens ; vêtement, en particulier le port de la ceinture, ou *zunnar*, imposé par les dirigeants musulmans aux chrétiens afin de les distinguer, ce qui justifie l'appellation, fréquente dans les sources latines, de « chrétiens de la ceinture » (*Christiani de cinctura*/*Cristiani de centura*) (p. 188-198). Les chrétiens sont donc facilement identifiables par les Latins de passage, qui ont souvent tendance à insister sur ce qui les surprend et relève de la « tentation de l'exotisme », mais la plupart du temps, selon C. Rouxpetel, sans volonté polémique ni jugement dépréciatif (on pourrait soutenir *a contrario* que le vocabulaire lui-même inscrit ces chrétiens d'Orient dans des catégories négatives, par exemple le terme *secta*, très couramment utilisé dans les textes, qui, loin d'être neutre, appartient au registre sémantique de l'hérésie). Au contraire, pour certains de ces voyageurs occidentaux, la rencontre est même l'occasion de découvrir une autre manière de pratiquer le christianisme, la ferveur et la piété des Orientaux étant mises à leur crédit, au point parfois de venir contredire l'idée même de séparation religieuse : par exemple le pèlerin Burchard de Mont-Sion refuse de considérer comme hérétiques les nestoriens avec lesquels il entre en contact (p. 251-253).

C. Rouxpetel analyse dans une troisième partie les effets en miroir de la confrontation avec l'Orient chrétien pour des Latins qui sont tous porteurs d'une intentionnalité vis-à-vis du monde qu'ils découvrent, que cette intention soit politique à l'égard du devenir de la Terre Sainte lorsqu'ils sont croisés ou même simples pèlerins, ou qu'elle soit liée pour les missionnaires à la volonté de ramener les hérétiques et les schismatiques vers Rome. Ils participent tous de ce que l'auteur définit comme la « latinisation de la Terre Sainte » (p. 271), qui passe par une appropriation, puis un transfert vers l'Occident de la sacralité de l'Orient. La conquête territoriale par la croisade a permis l'implantation en Orient de l'Église romaine – création des patriarcats latins en particulier –, ce qui fait à double titre de cet espace une terre latine, même après la chute d'Acre (1291), comme en témoigne la longue liste des projets de croisade visant à reconquérir les lieux saints. La conversion des âmes hérétiques grâce à la prédication de missionnaires est quant à elle conçue comme un préalable à une union des différentes Églises orientales avec l'Église romaine, le but ultime étant une forme d'intégration dans la romanité – même si le respect des rites orientaux faisait bien partie de la politique unioniste de la papauté durant la période médiévale. La conception latinisée, et le plus souvent proprement romaine de l'Orient chrétien est donc extrêmement prégnante dans tous les textes étudiés.

Byzance est présente sans l'être dans cet ouvrage. L'espace envisagé n'est pas celui de l'Empire byzantin des 12e-14e siècles, mais la Syrie, la Palestine, l'Égypte – il faut y ajouter la Nubie et l'Éthiopie – et la Cilicie, ainsi que l'Arménie et la Géorgie. Certaines sources latines concernant directement la controverse théologique entre Latins et Byzantins sont pourtant utilisées de manière récurrente : ce sont les *Dialogues* d'Anselme de Havelberg avec Nicétas de Nicomédie, dont on sait qu'ils pourraient être fictifs et que leur contenu ne correspond probablement pas à une discussion réelle entre les deux théologiens en 1136 à Constantinople, et l'*Opus Tripartitum* de Humbert de Romans, rédigé dans le cadre de la préparation de l'Union de Lyon. Les conclusions que C. Rouxpetel tire de ces deux sources sont

aussi appliquées aux relations entre les Latins et les chrétiens non chalcédoniens, qui font l'objet du livre. Une même incertitude entoure l'usage par l'auteur du qualificatif de « Grecs » : sont apparemment désignés comme tels à la fois les Byzantins et les ressortissants orthodoxes des patriarcats d'Antioche et de Jérusalem. L'hellénisation de ces melkites est pourtant moins poussée qu'elle ne le sera au sein de l'Empire ottoman à partir du 16e siècle : leur langue liturgique demeure encore majoritairement le syriaque ou l'arabe, tandis qu'ils n'appartiennent pas au même ensemble géopolitique ni à la même sphère culturelle que les Byzantins.

Il reste que cet ouvrage constitue une belle synthèse sur la littérature médiévale occidentale consacrée aux chrétiens d'Orient, et ceci d'autant plus que tous les extraits de textes cités sont traduits en note, ce qui procure un grand plaisir de lecture. L'ouvrage comporte en annexe de commodes notices sur les auteurs étudiés, ainsi que des cartes et quatre index très utiles. Tant les futures études sur les croisades que les travaux portant sur les contacts religieux entre Orient et Occident ne pourront se dispenser de la lecture de ce livre.

Marie-Hélène BLANCHET

Alexander SARANTIS, *Justinian's Balkan Wars. Campaigning, Diplomacy and Development in Illyricum, Thrace and the Northern World. A.D. 527-65* (Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 53). – Francis Cairns, Prenton 2016. 22 × 14,5. 500 p., 13 cartes, 7 pl. en noir et blanc, 27 ill. en couleur. Prix : 85 £. ISBN 978-0-905205-58-8.

Cet ouvrage imposant par son volume et par la densité de son écriture constitue une version remaniée d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université d'Oxford en 2006 (D. Phil. thesis). Il s'inscrit dans la continuité d'une série de travaux afférents, notamment du volume publié par l'auteur lui-même et N. Christie, *War and Warfare in Late Antiquity: Current Perspectives* (Late Antique Archaeology 8.1-8.2), Leyde 2013. Le présent travail met en lumière un aspect méconnu de l'activité de Justinien, sa politique dans les Balkans. Terre d'origine de son prédécesseur Justin Ier, de Justinien lui-même, de nombre d'empereurs de l'empire d'Orient, ainsi que d'éminents représentants des élites militaires, tel Bélisaire, la région des Balkans n'a toutefois pas constitué un sujet de prédilection pour les historiens. Malgré les travaux sur des groupes de barbares précis, l'auteur fait remarquer l'absence d'étude d'ensemble : les Balkans sont considérés comme une zone non prioritaire pour Justinien. La thèse formulée par E. Stein (*L'histoire du Bas-Empire*. II, *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien [476-565]*, Paris 1949, p. 10) fait toujours autorité et résume bien l'image des Balkans sous Justinien véhiculée encore aujourd'hui dans la littérature secondaire : l'empereur sacrifia à ses entreprises occidentales non pas l'Orient mais la péninsule balkanique. L'objectif de cet ouvrage est donc de réécrire l'histoire des Balkans pendant cette période, afin de combler cette lacune et de réévaluer le rôle de cette région pour Justinien. Dans cette reconstitution de l'histoire militaire et diplomatique, l'auteur se penche tantôt sur les sources littéraires, plus ou moins fiables, tantôt sur le témoignage de l'épigraphie et de l'archéologie, qui remédie aux silences ou aux exagérations des premières.

Sensible à la distinction parmi les différents groupes de barbares, Sarantis opte pour un schéma chronologique qui comprend trois périodes couvrant le règne de Justinien (527-540 ; 540-552 ; 553-565), non sans s'intéresser brièvement à la politique de ses successeurs (565-602). Son exposé gagne en clarté grâce aux conclusions de chaque chapitre. Le volume s'ouvre sur une série de treize cartes, indispensables pour la compréhension de l'exposé.

La période qui s'étend de 527 à 540 voit l'émergence de nouvelles menaces provenant des régions au nord de la mer Noire, notamment des Huns et des Bulgares, ainsi que des groupes slaves. Toutes les attaques, à l'exception de celle des Huns en 539, sont repoussées avec succès. Si Justinien ne s'investit pas particulièrement pour contenir les invasions, il prend plusieurs initiatives diplomatiques (voir, par exemple, le baptême de Grod et de Crepes à Constantinople en 527/8). L'importance des effectifs déployés pour la défense des Balkans témoigne de l'importance de la région : en effet, Justinien y installe des forces militaires aussi importantes qu'en Orient, en Afrique ou en Italie. Le recours à Ammien Marcellin et à Malalas, en complément du témoignage de Procope, permet d'esquisser le tableau de ces démarches. En même temps, cette période se caractérise par des réformes intérieures massives. Les invasions barbares des 4e-5e siècles s'étaient trouvées à l'origine du déclin des implantations urbaines et de l'affaiblissement du contrôle impérial central, ce que Justinien tenta de contrecarrer par une série de réformes militaires, administratives et ecclésiastiques, révélatrices des tendances socio-économiques de l'époque. Le témoignage du livre 4 du *De aedificiis* de Procope, qui pourrait se lire comme un guide du changement du paysage urbain sous Justinien, est étayé par celui de l'archéologie. Une attention particulière est portée à la fondation de Justiniana Prima, qui a été identifiée avec le site de Caričin Grad en Serbie du Sud, un chantier de fouilles franco-serbe. Les photos en couleur et les plans insérés entre les pages 324 et 325 constituent un beau supplément. Ce site particulièrement important pour l'étude de l'urbanisme protobyzantin connut une existence très brève : fondé en 535, il fut abandonné au moment des invasions avaro-slaves vers 615. La *Novelle* 11, promulguée en avril 535, y prévoit l'établissement d'un nouvel archevêché. L'établissement d'une nouvelle capitale civile et ecclésiastique à Justiniana Prima renforce l'influence impériale sur le plan politique et religieux dans la région. Cet effort est accompagné du développement d'un vaste réseau de fortifications, ce qui implique aussi le soutien des populations locales. Ces réformes offrent justement une grille de lecture de l'attitude des indigènes : l'auteur n'y voit aucune velléité d'obstruction ou de mutinerie/soulèvement contre le pouvoir impérial.

La deuxième période traitée par l'auteur, de 540 à 552, dont le *De Bellis* de Procope constitue la source principale, est marquée par des invasions violentes, notamment autour des années 550. Contrairement aux premières années du règne de Justinien, nous avons maintenant affaire à des groupes plus cohérents et mieux structurés, grâce en partie aux paiements impériaux. Les Gépides, par exemple, qui jusqu'en 536 étaient les alliés de l'empereur, sont désormais la plus grande menace pour les Balkans. D'après Procope, les attaques traumatisèrent certaines régions rurales mais n'atteignirent pas les villes ou les fortifications. Les Huns étaient encore politiquement fragmentés et n'avaient rien à voir avec l'empire des Huns du 5e siècle. En même temps, les réformes intérieures assuraient une stabilité et permettaient à Justinien de semer la discorde entre ces groupes, en exerçant la politique de « diviser pour mieux régner » : en provoquant de la tension parmi ces groupes,

il évitait qu'une figure comme Attila n'émergeât. La politique de Justinien se distingue par une approche perspicace et flexible, qui joint la force militaire à la diplomatie et veille à s'adapter aux caractéristiques de chaque groupe : pour les Sklaveni, un groupe dépourvu d'organisation politique, Justinien ne pouvait pas recourir à la voie diplomatique, mais il multiplia les campagnes militaires qui visaient à leur extorquer du butin et des effectifs ; la manipulation machiavélique des chefs d'armée fut plus appropriée pour les Huns ; les groupes germaniques, sédentaires et politiquement stables, pouvaient jouer le jeu diplomatique de Justinien.

Les incursions des Huns et l'arrivée des Avars constituent les événements principaux de la dernière période du règne de Justinien, de 553 à 565. L'auteur souligne l'efficacité de la politique de Justinien face à un autre groupe important, les Avars, apparus en 557, et la variété et la rapidité de ses réactions contre les Huns en 559 et en 562. Malgré les graves effets temporaires des invasions de ces deux forces barbares et le chaos provoqué dans les régions rurales, aucune des deux ne réussit à ravager les implantations urbaines, ni à ébranler les infrastructures de l'administration impériale et l'autorité militaire. Justinien, conscient des défauts du système défensif, se hâtait d'y remédier. En même temps, il menait une politique diplomatique acharnée. Les données archéologiques viennent renforcer l'idée que les invasions barbares des années 540-560 n'influencèrent que peu le cadre socio-économique des communautés urbaines et rurales. La numismatique concorde aussi avec la « vitalité urbaine » qui se poursuit jusqu'à la fin du 6e siècle. Le déclin ne commence qu'à la fin du siècle, un déclin qui n'est pas uniforme et qui résulte plutôt des invasions avaro-slaves que de la politique de Justinien.

Pour finir, l'auteur s'interroge sur l'image des Balkans au lendemain du règne de Justinien, de 565 à 602, sous Justin II (565-578), Tibère II Constantin (578-582) et Maurice (582-602). L'empire d'Orient connut d'autres crises militaires, notamment les guerres avec les Perses Sassanides (572-591) et la migration des Lombards dans le nord de l'Italie (568). Les invasions des Avars et des Slaves, maintenant plus désastreuses pour le paysage urbain, se multipliaient. Les réponses militaires de Justin et de Tibère aggravèrent la situation, au lieu de l'améliorer.

L'auteur résume avec clarté et précision l'essentiel de ses thèses dans les conclusions finales du volume. Nous avons affaire à une période de l'histoire balkanique pendant laquelle l'Empire romain avait la haute main sur l'affrontement avec les barbares, grâce à la politique pragmatique et variée de Justinien, contrairement à ce que laisse entendre Procope dans son *Histoire Secrète* ; selon ce dernier, les ruses de l'empereur auraient plutôt attisé leurs attaques. La politique de Justinien était pensée pour combattre un monde géographiquement fragmenté dont le dénominateur commun était l'attrait des Balkans. Contrairement aux invasions des Huns au 5e siècle et à celles des Avars aux 6e-7e siècles, les effets ne furent pas irréparables pour le paysage urbain : les occupations des villes sont rares, fortifications et politique de Justinien absorbant les chocs. Les Balkans constituaient d'ailleurs l'une des régions principales dans lesquelles Justinien recrutait ses militaires ; en même temps, il tenait à protéger les intérêts impériaux, en faisant de ces groupes des États-clients. Quant à ses réformes administratives, militaires et ecclésiastiques, étayées par le vaste programme de fortification, elles se traduisaient par un effort pour rétablir le contrôle impérial, ce qui impliquait souvent l'interaction avec des forces locales, tels des évêques, et l'investissement des indigènes. Cette cohésion locale, ce sentiment d'appartenance à l'empire, qui ressort aussi de l'étude des inscriptions,

a dû, en fin de compte, jouer un rôle primordial dans le succès militaire impérial. Les Balkans n'ont pas vu émerger de héros locaux : c'est sans doute pour cette raison que la région n'est traitée qu'en passant chez Procope et s'est retrouvée en marge de l'histoire officielle « romano-centrique ». Pour conclure, l'auteur emprunte à D. Obolensky l'expression de « Byzantine Commonwealth », car, d'après lui, c'est dans ce cadre qu'il faut situer la politique de Justinien dans les Balkans, politique que ses successeurs ne parvinrent pas à continuer.

Le volume se clôt sur une bibliographie abondante (p. 407-454), sur un tableau chronologique des affaires militaires balkaniques de 491 à 565, fort utile pour le lecteur, et sur un index général analytique (p. 459-500), fruit d'une réflexion approfondie. Cette monographie sur la politique de Justinien dans les Balkans trouvera à juste titre sa place parmi les manuels de référence sur cette page de l'histoire byzantine. L'auteur parvient à transformer un sujet austère en un récit coloré, écrit dans un style limpide. Une nouvelle lecture d'un aspect peu connu de la politique de Justinien dans une région sensible et conflictuelle, qui réussit à s'affranchir du poids de la recherche antérieure, à voir au-delà des sources littéraires et à apporter du neuf.

Anna Lampadaridi

Rustam Shukurov, *The Byzantine Turks, 1204-1461* (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1500 105). – Brill, Leyde-Boston 2016. 24 × 16 ; relié. xiii-513 p. Prix : 166 €. ISBN 978-90-04-30512-0.

Les relations entre l'Empire byzantin et ses voisins turcs peuvent être envisagées sous de nombreux aspects. L'imbrication des deux mondes est étudiée ici sous un angle original : l'inculturation et l'intégration de certains personnages ou groupes turcs dans la société byzantine au cours des 13e-15e siècles, plus exactement entre la prise de Constantinople par les Latins en 1204 et la chute du dernier bastion grec à Trébizonde en 1461. L'auteur établit un panel d'environ 415 noms de « Turcs byzantinisés », en définissant leur provenance, leur qualité, éventuellement leur lignage. L'étude fait appel à un ensemble impressionnant de sources, englobant des aires ethniques diverses qui s'inscrivent dans un large éventail linguistique : grec, latin, arabe, persan, turc, arménien, géorgien, slave. L'ouvrage présente d'abord une étude détaillée de taxinomie concernant les Turcs tels qu'ils sont nommés dans les sources byzantines ou latines, avec les caractéristiques de l'onomastique byzantine dans laquelle ils s'incrivent, puis vient un chapitre éclairant sur l'opposition entre deux groupes de Turcs, que les écrivains byzantins appellent respectivement Perses (Turcs d'Anatolie) et Scythes (Turcs originaires du nord de la mer Noire et des régions septentrionales). Par la suite sont abordés, sous un angle nouveau, les problèmes traditionnels concernant ces Turcs byzantinisés, aussi bien au centre de l'Empire que dans les périphéries des Balkans et du Pont. Un long chapitre est dédié à la turcophonie, c'est-à-dire à la diffusion du turc dans la population byzantine, et il est illustré par un double glossaire étymologique, recensant d'une part les noms propres de personnes (liste de 186 noms) et d'autre part les vocables d'origine orientale intégrés au vocabulaire grec (liste de 79 termes). L'auteur présente ainsi

un exposé original et impressionnant sur le double plan historique et linguistique ; sont en effet mises à profit de nombreuses sources orientales souvent méconnues des byzantinistes et d'ailleurs inédites pour certaines.

Les sources byzantines le plus souvent exploitées sont les historiens des 13e-14e siècles (Georges Pachymérès, Nicéphore Grègoras et Jean Kantakouzènos pour l'essentiel) et les actes de l'Athos et de Vazélon. Le noyau de la démonstration est constitué par le transfert à Constantinople de la famille de ʿIzz al-Dīn Kaykāwus II, le sultan de Rūm (1246-1261) : détrôné par son frère Rukn al-Dīn, il se réfugia auprès de Michel VIII avec son entourage familial, civil et militaire. La lignée des Mélikès, qui est la famille d'origine turque le plus largement connue dans les sources byzantines, remonte à la migration du sultan. Les observations qui suivent portent sur cet épisode central et concernent à peu près exclusivement le récit qu'en a laissé l'historien Pachymérès. Se fondant sur les sources orientales, l'auteur place l'arrivée à Constantinople du sultan seldjoukide à l'été 1262 (p. 101-104), plutôt qu'en 1261, comme semble le suggérer Pachymérès (Pachymérès, *Relations historiques*, éd. A. Failler, I, p. 181[13]-187[10]), dont l'exposé est d'ailleurs imprécis. Le sultan fut reçu par l'empereur, qui venait de reprendre Constantinople, mais qui n'était pas disposé à le protéger, de peur d'attirer l'hostilité des Tatars. Selon l'historien, « l'empereur cherchait fort à se gagner les Perses des forteresses » (τοὺς μὲν κατὰ τὰ ὀχυρώματα Πέρσας καὶ λίαν ὑπεποιεῖτο : Pachymérès, I, p. 187[6-7]). L'auteur entend sans doute clarifier cette phrase lorsqu'il en propose la traduction suivante (p. 123 n. 176) : « Michael Palaiologos "tried hard to win to his side border-dwelling Persians". » Mais une simple traduction suffit, car les « forteresses », qui sont celles de la frontière évidemment, sont déjà mentionnées plus haut (τῶν ἡμετέρων ὀχυρωμάτων : p. 185[27]). La phrase n'a donc pas besoin d'explication, et traduction n'est pas commentaire.

L'auteur focalise sa démonstration sur l'arrivée de ʿIzz al-Dīn auprès de Michel VIII, qui a marqué le début d'une intégration de troupes « perses », c'est-à-dire de Turcs anatoliens, dans l'armée byzantine. Mais le phénomène est sans doute bien antérieur. Un contingent, assez important d'après l'efficacité de son action, est déjà signalé à la bataille de Pélagonia en 1259 (σὺν Πέρσαις, τοῖς Πέρσαις : Pachymérès, I, p. 121[7.15]), puis, quelques années plus tard, à la campagne de Morée (τὸ Περσικὸν ἅπαν : Pachymérès, I, p. 273[3]). En relatant les événements de l'année 1305 et la campagne de la Compagnie catalane, l'historien introduit le terme Tourkopouloi pour désigner ce corps : τὸ ἐκ παλαιοῦ Περσικόν, οὓς καὶ Τουρκοπούλους ὠνόμαζον (Pachymérès, IV, p. 573[6]). L'historien entend évoquer simplement « ce vieux contingent perse, qu'on appelait aussi les Tourkopouloi », c'est-à-dire ce corps militaire qui était là depuis longtemps (ἐκ παλαιοῦ) et qui fut singulièrement renforcé dans le sillage du sultan, sans prétendre que la seconde dénomination ait remplacé la première, comme le voudrait l'auteur (p. 126, avec la note 190) : « A detachment that "[had been labeled] formerly τὸ Περσικόν and was also called Τουρκόπουλοι". » De fait, l'historien emploie encore plus loin dans son récit la même dénomination τὸ Περσικόν (Pachymérès, IV, p. 665[1], 683[21]).

L'auteur s'est parfois égaré dans les dédales rédactionnels de l'historien. Ainsi Pachymérès signale un premier Mélèk : « Mélèk, en effet, avait passé chez eux, et le sultan craignait qu'il ne revînt avec une armée puissante et irrésistible » (Ὁ γὰρ Μελὴκ προσκεχωρήκει, καὶ δέος ἦν τῷ σουλτὰν μήπως ἐκεῖνος ἐπανήξοι μεθ' ἱκανῆς καὶ ὅσην οὐκ ἦν ὑποστῆναι δυνάμεως : Pachymérès, I, p. 149[18-20]). Mélèk est présenté comme un dissident venu du sultanat seldjoukide afin de recruter

des troupes pour combattre le sultan alors en place, c'est-à-dire ʿIzz al-Dīn, et se trouvant à Nymphée à la veille de la reprise de Constantinople en 1261. L'auteur veut voir dans ce Mélèk le sultan lui-même (p. 119 n. 161), bien qu'il affirme ailleurs que le sultan ne vint à Constantinople qu'en 1262. Mais ce Mélèk dont ʿIzz al-Dīn redoutait précisément le retour en Anatolie est à nouveau mentionné plus loin, dans un contexte plus clair cette fois et encore plus explicite : « Car ce Mélèk qui avait déserté quelques années auparavant était au pouvoir de l'empereur, et chaque jour le sultan redoutait que ce personnage, une fois relâché, attaquât lui-même en masse et que par suite l'exercice du pouvoir lui devînt impossible » (ἐπεὶ καὶ ὁ προρρηθεὶς Μελήκ, πρὸ χρόνων αὐτομολήσας, παρὰ βασιλέως κατείχετο, ὃν δὴ καὶ αὐτὸν ὑπώπτευεν ὁσημέραι μὴ λυθεὶς ἐπιστῇ μετὰ πλήθους καὶ οὐκ ἀνυστά οἱ τὰ εἰς ἀρχῆς κράτος ἐντεῦθεν γένοιτο : Pachymérès, I, p. 183[26-28]). La distinction entre ce Mélèk et le sultan apparaît donc clairement, puisque l'un s'oppose à l'autre. Il n'en reste pas moins que Mélèk le dissident ne se laisse pas identifier. Le mot Mélèk indique bien un individu, mais celui-ci est désigné par sa qualité (Mélèk = prince), non par un nom de personne, encore moins un patronyme. Grègoras (éd. Bonn, I, p. 82[5]) en a fait, sans aucun fondement, le frère de ʿIzz al-Dīn, pensant peut-être à Rukn al-Dīn. D'autre part, l'auteur conteste le sens donné dans la traduction de V. Laurent au verbe προσχωρεῖν, qui ne signifierait pas « to defect », mais « to approach, come up to » (p. 119 n. 161), c'est-à-dire un simple mouvement local et une arrivée ; la nuance de traduction ne changerait d'ailleurs rien à la portée du texte. En fait, dans l'Histoire, ce verbe est employé plus de cinquante fois, et habituellement pour marquer la défection, la désertion, le ralliement à l'ennemi. Dans le second passage cité, le participe αὐτομολήσας (« qui avait déserté ») est appliqué à la même personne et ne fait que reprendre le sens du verbe προσχωρεῖν, dont il est synonyme. Le même verbe est employé à l'endroit de Michel Palaiologos, qui, quelques années plus tôt, s'était réfugié auprès du sultan : τῷ σουλτὰν προσχωρεῖ (Pachymérès, I, p. 43[26]-45[1]). La traduction adoptée dans l'édition (« il se présente au sultan ») devrait être amendée en conséquence. En conclusion, ὁ προσχωρήσας, c'est le transfuge, comme l'illustre un passage du livre XIII (Pachymérès, IV, p. 673[5-8]), où il s'agit de la première fuite de ʿIzz al-Dīn auprès de Théodore II Laskaris (*ibidem*, p. 671[27-29], avec la note 76). Une autre occurrence illustre de manière encore plus éloquente la nuance que revêt ce verbe (Pachymérès, II, p. 597[20-21]) : προσεχώρουν ἑκόντες τοῖς πολεμίοις (« ils passaient délibérément à l'ennemi »). Il n'en reste pas moins que ce premier Mélèk demeure un personnage mystérieux et un météore, qui aurait néanmoins mérité de figurer dans le *PLP*.

Un deuxième Mélèk pose un problème plus conséquent : celui que Pachymérès désigne sous l'appellation de Mélèk Masour. Le double nom désigne bien une personne, mais sans doute par le truchement de son titre ou de son surnom : c'est le Prince Victorieux. L'historiographie a habituellement identifié ce fils de ʿIzz al-Dīn avec le dernier sultan seldjoukide, Ghiyāth al-Dīn Masʿūd II (*PLP*, nº 17233), corrigeant à l'occasion en Μασούτ le Μασούρ/Μανσούρ des manuscrits de l'Histoire de Pachymérès (IV, p. 359[14], avec la note 45). C'est également l'opinion de l'auteur (p. 115-116, 119 n. 161), qui reverse dans la biographie de Masʿūd II les données de l'Histoire de Pachymérès concernant Mélèk Masour, alors que les sources orientales connaissent mal, semble-t-il, les combats cruels que décrit l'historien byzantin et qui opposèrent Mélèk Masour à la famille des Amourios. Une telle identification présente certains problèmes, en particulier celui de la date de décès. Le dernier sultan seldjoukide disparut vers 1306, alors que Mélèk Masour mourut bien plus tôt,

puisqu'il fut exécuté par Halès Amourios au plus tard vers la fin des années 1290. Présenté par Pachymérès comme fils de ʿIzz al-Dīn et même son héritier (ἐντεῦθεν δεσπόζει τῶν τόπων ὡς πατρικῶν κλήρων : IV, p. 359[19]), sans jamais recevoir cependant le titre de sultan, Mélèk Masour est sans doute l'un des frères du sultan Mas'ūd, dont quatre, comme le rapporte l'auteur (p. 119), sont signalés en Anatolie par les sources orientales : Rukn al-Dīn Kayūmarth, Rukn al-Dīn Qılıc Arslan, Siyāwush et Farāmarz. Pour résoudre la difficulté, il faudrait pouvoir identifier Halès Amourios, l'adversaire et l'exécuteur de Mélèk Masour. Les sources turques apporteront peut-être une solution au problème. Ajoutons que Pachymérès n'introduit pas ce récit pour lui-même et pour relater l'histoire du sultanat de Rūm et de l'État central seldjoukide, mais pour signaler, dans un premier temps, la présence à Constantinople d'un Mélèk Masour enfui d'Anatolie (Pachymérès, IV, p. 359[8]-363[4]) et, dans un second temps, le mariage d'une fille de Mélèk Masour, laissée en otage à Constantinople, avec un troisième Mélèk, Mélèk Isaac, un transfuge turc venu offrir ses services à Andronic II (Pachymérès, IV, p. 651[7-14], 671[6-9], 673[34]-675[13]). Sur des faits qui se déroulent à Constantinople, l'historien devait être bien informé, mais ceux-ci peuvent n'avoir qu'une importance locale et secondaire du côté des Seldjoukides et se dérouler à la périphérie du sultanat. J'ai signalé plus haut, dans la recension de l'ouvrage de D. Korobeinikov (ci-dessus, p. 346-349), que ce dernier identifierait volontiers Mélèk Masour au premier des quatre frères du sultan Mas'ūd II, à savoir Rukn al-Dīn Kayūmarth.

L'arrivée de ʿIzz al-Dīn à Constantinople fut précédée par celle des frères Basilikos, qui avaient servi les Seldjoukides et qui rallièrent l'empereur vers 1260. Celui-ci leur attribua une haute dignité : Basile fut fait parakoimômène de la chambre (17[e] rang dans la liste des dignités en vigueur à l'époque), et son frère, qui reste anonyme, devint grand hétériarque (27[e] rang). Il est dès lors exclu que l'un des deux ait reçu, simultanément ou par la suite, la dignité bien inférieure de *prôtohiérakarios* (53[e] rang), contrairement à ce qui est affirmé par l'auteur (p. 122, 242-243). D'après les poèmes de Manuel Philès, le troisième Basilikos vivait au début du 14[e] siècle, c'est-à-dire une cinquantaine d'années après l'arrivée des frères Basilikos. Le *PLP* (n[o] 2454) a donc raison d'isoler le *prôtohiérakarios*, qui, s'il est de la même lignée, appartient à tout le moins à la génération suivante.

Mais cette partie de l'ouvrage sur laquelle je viens de faire quelques remarques, si elle est au cœur de l'exposé, n'en constitue pas pour autant l'essentiel, car l'auteur entend traiter avant tout de l'inculturation de quelques groupes turcs dans la société byzantine et, en contrecoup, d'une certaine familiarisation des autochtones avec les mœurs et la langue des Turcs. On voit que cet échange se fait en particulier par les défections d'un camp à l'autre de dignitaires de haut rang ou par l'arrivée de contingents mercenaires, mais guère par le commerce, qui constitue pourtant la voie royale conduisant à l'interpénétration pacifique de deux populations. L'étude de l'anthroponymie et des emprunts linguistiques montre que l'apport des langues orientales et du turc en particulier reste très modeste, surtout si on le compare avec l'étendue des emprunts aux langues occidentales, italienne ou vénitienne, comme le montrent les études d'H. et R. Kahane ou le lexique du grec tardif d'E. Kriaras. Sans doute convient-il, même si cela est délicat, de tenir à leur juste niveau les deux plateaux de la balance : reconnaître une certaine pénétration des Turcs dans la société byzantine, relativiser son importance et sa profondeur.

Albert FAILLER

Georgios Ag. SISKOS, *Τὸ ἑρμηνευτικὸ πλαίσιο τῆς Χριστολογίας τοῦ Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ* (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέτες 61). – Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Thessalonique 2014. 24 × 17. 365 p. ISBN 978-960-7856-52-4.

La période qui suivit le Concile de Chalcédoine, et qui aboutit aux controverses monoénergète et monothélète, constitue un des moments les plus complexes de l'histoire de la pensée philosophique et théologique. Le débat y est si technique, les nuances conceptuelles introduites par les intervenants si fines, que seuls des spécialistes aguerris réussissent à s'y engager, et ce, pour n'appréhender généralement que tel ou tel aspect particulier du débat. La situation se complique d'ailleurs lorsque l'on vient à considérer non plus quelque auteur périphérique, mais l'un des théologiens principaux de la période, à savoir Maxime le Confesseur. Prolifique, profond, original, Maxime n'a pas exposé sa pensée de façon systématique, mais l'a disséminée dans une multitude de *Capita*, *Epistulae*, *Quaestiones*, *Opuscula*, textes d'accès difficile ne serait-ce que du point de vue de leur style, très particulier. Or cette production a donné lieu, dans les dernières décennies, à de nombreuses éditions critiques, traductions ou monographies, qui ont défriché le champ d'investigation, mais qui ont aussi introduit un lot de questionnements nouveaux.

On comprend dès lors l'effort considérable qu'a pu représenter la recherche de Georgios Siskos, menée dans le cadre d'une thèse de doctorat soutenue en 2013 auprès de la faculté de théologie de l'université Aristote de Thessalonique. La prise en compte de l'ensemble du corpus maximien, considéré du point de vue chronologique (textes post-chalcédoniens, textes liés à la controverse monoénergète, textes liés à la controverse monothélète) en a certainement été le premier *requisit*. L'analyse approfondie des concepts développés par le Confesseur à ces différentes périodes et dans des contextes variés a nécessairement suivi, au regard notamment d'une bibliographie abondante. Mais à terme, Siskos a réussi à élaborer une véritable synthèse, destinée à présenter, sobrement et de façon articulée, les grandes lignes de la Christologie de Maxime.

L'ouvrage se divise en trois grandes parties, élaborées autour des concepts fondamentaux de cette Christologie :

I. Οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον (p. 31-193), où sont également examinées avec acribie les notions d'union et distinction (ἕνωσις καὶ διάκρισις), différence (διαφορά) et division (διαίρεσις), hypostase composée (ὑπόστασις σύνθετος) et nature composée (φύσις σύνθετος).

II. Ἐνέργεια (p. 195-252), avec un examen plus particulier de la διαφορὰ ὡς ἐν ποιοτήτι φυσικῇ introduite dans le domaine christologique par Sévère d'Antioche.

III. Θέλησις (p. 253-331), où tous ceux qui s'interrogent sur l'impénétrable notion de volonté gnomique (γνωμικὴ θέλησις) trouveront, entre autres, leur bonheur.

De ces trois parties, la première est non seulement la plus imposante, mais aussi la plus nécessaire. Tout en conditionnant les deux autres, elle définit la position de Maxime au sein des débats philosophico-théologiques néochalcédoniens, ce qui n'avait jamais été fait de façon complète jusqu'à présent. L'originalité du travail de Siskos consiste d'ailleurs à s'affranchir de l'arrière-plan néoplatonicien des concepts

d'οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, pour appréhender directement leur usage chez les Pères cappadociens, considérant que c'est celui-ci qui fonde l'élaboration de Maxime.

Pour notre part, nous ne pouvons qu'adhérer à ce point de vue, qui va d'ailleurs dans le sens d'un lecteur ancien mais incontesté du Confesseur, à savoir Jean Damascène. En effet, dans le chapitre 31 des *Dialectica* relatif aux concepts de φύσις, οὐσία et μορφή (éd. B. Kotter, I, Berlin 1969, p. 93-95), le Damascène oppose les acceptions des « philosophes païens » à celles des Pères de l'Église, pour évidemment « délaisser les élucubrations » des premiers au profit des enseignements véridiques des seconds, par référence à une exégèse apparemment inspirée de Maxime. À ce propos, nous souhaitons d'ailleurs exprimer notre regret de n'avoir pas eu accès au travail de Siskos un peu plus tôt. En effet, dans notre étude intitulée « Remarques sur la situation de la philosophie byzantine du concile de Chalcédoine à Jean Damascène » (= *John of Damascus. New Studies on His Life and Works* [Variorum Collected Studies], Farnham-Burlington 2015, III), dans laquelle nous abordons ces mêmes notions en les considérant notamment sous le critère de l'homonymie, nous avons effleuré la question de l'apport de Maxime le Confesseur (*ibidem*, p. 13-15), nous limitant toutefois aux *Opuscula theologica et polemica* XIV, XVII, XVIII, XXIII et à l'*Epistula* XV, principalement des collections de définitions. Puisant plus largement dans le corpus maximien, et allant plus loin dans le sens de Jean Damascène, les résultats de Siskos nous auraient été précieux. À nous toutefois de reprendre le travail à partir de ces nouveaux éléments.

Visant à présenter de façon claire et épurée la Christologie de Maxime, la présente synthèse n'omet pas de prendre position sur plusieurs questions difficiles soulevées par les chercheurs ayant travaillé sur le courant néochalcédonien : héritage de Cyrille d'Alexandrie, prétendu théopaschisme de Maxime, rapports avec Léonce de Byzance ou Léonce de Jérusalem, etc. Cependant, la discussion intervient principalement dans les notes, ce qui les alourdit considérablement. On a ainsi quelques « notes-chapitres », qui occupent plusieurs pages (par exemple, les notes 11, p. 36-38, sur les sources philosophiques de la doctrine trinitaire de Maxime ; 32, p. 47-49, sur le rapport à Jean de Césarée le Grammairien, notamment sur la notion de ἰδιοϋπόστατον ; 54, p. 75-79, sur les concepts de συμφυΐα et περιχώρησις ; 33, p. 95-102, sur la Christologie de Sévère d'Antioche ; 94, p. 182-190, sur l'ἐνυπόστατον chez Léonce de Byzance). Très fouillées, elles sont certainement utiles ; le travail aurait cependant gagné en lisibilité si l'essentiel de leur contenu avait été versé dans une grande partie introductive dressant un *status quaestionis* et présentant le cadre intellectuel de la période considérée.

Il s'agit là toutefois d'une critique mineure, qui ne tient qu'à la forme. Pour ce qui est du fond, les spécialistes de Maxime le Confesseur et de la théologie post-chalcédonienne puiseront dans la synthèse de Georgios Siskos une abondante matière à réflexion. Dommage que l'ouvrage, écrit dans un grec académique très dense, soit peu accessible à un public international – le plus souvent anglophone – actuellement féru de ces questions. Un résumé en anglais (p. 337-340) et un index onomastique et thématique (p. 357-363) devraient toutefois aider tous ceux qui ne pratiquent pas le grec moderne à s'y retrouver dans les grandes lignes.

Vassa KONTOUMA

Alessio Sopracasa (éd.), *Costantinopoli e il Levante negli atti del notaio veneziano Giacomo dalla Torre (1414-1416)*. – Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venise 2015. 23,5 × 16. xiv-503 p. Prix : 35 €. ISBN 978-88-95996-55-4.

Michel Balard, Laura Balletto, Catherine Otten-Froux (éd.), *Gênes et l'outre-mer. Actes notariés rédigés à Chypre par le notaire* Antonius Folieta *(1445-1458)* (Centre de recherche scientifique. Sources et études de l'histoire de Chypre 75). – Nicosie 2016. 24 × 17 ; relié. 586 p. ISBN 978-9963-0-8140-0.

La publication des actes notariés conservés dans les archives des villes italiennes et des comptoirs méditerranéens continue à enrichir notre connaissance de la société et du commerce du bas Moyen Âge. Les deux recueils du 15e siècle présentés ici proviennent respectivement de Venise et de Gênes.

Le recueil notarial de Giacomo dalla Torre couvrant les années 1411-1416 est conservé à l'Archivio di Stato di Venezia (*Notarile. Atti notai in provincia*, busta 14832). Le début du registre (f. 1-11) contient des actes instrumentés à Damas dans les années 1411-1413 : ce premier ensemble (nos 1-25) n'est pas édité dans le volume, qui présente seulement les régestes des documents (*Regesti degli atti siriani*, p. 30-39). Le reste du registre (f. 11v-53) renferme les actes rédigés à Constantinople sur une durée de deux années (entre novembre 1414 et octobre 1416), soit un total de 234 actes (numérotés de 26 à 257, auxquels s'ajoutent deux numéros bis : nos 36 et 223). Les années passées à Constantinople par Giacomo dalla Torre ne représentent qu'une courte période dans sa vie ; son activité de notaire se déroula principalement à Chioggia, sans doute dès 1406, et elle y est attestée dans les deux décennies qui suivirent son séjour au Levant (1417-1435).

Les actes édités couvrent les matières habituelles traitées dans ce genre de documents : achat et vente de biens, prêt d'argent, dot et héritage. Une partie majeure concerne la vente d'esclaves, en grande majorité des jeunes filles. Celles-ci proviennent surtout de Bulgarie, plus rarement de Russie ou des régions du Caucase. Les actes concernent une route maritime et commerciale bien déterminée : le transport entre Constantinople et la Crète, spécialement Candie. En général, les documents traitent des affaires d'une population commerçante inconnue par ailleurs. Mais à l'occasion apparaissent au fil des actes quelques personnages de la grande histoire. Ainsi, le notaire vénitien enregistre le document (no 143) nommant quatre procureurs chargés d'assurer la transmission de l'héritage de Manuel Chrysoloras (*PLP*, no 31165) à son neveu Jean Chrysoloras (*PLP*, no 31160). L'acte porte la date du 24 octobre 1415, alors que Manuel était décédé six mois plus tôt à Constance, le 15 avril 1415. Les procureurs sont quatre Italiens, ce qui montre la proximité avec l'Italie aussi bien du neveu que de l'oncle, grand humaniste et fervent unioniste. Un autre personnage important, Loukas Notaras, apparaît dans un cadre d'activités commerciales et bancaires (p. 210-213), à trois reprises cette fois (nos 28, 77, 227).

Le second ouvrage couvre une période un peu plus récente, puisque les actes édités furent émis au milieu du 15e siècle (1445-1458). S'ils concernent aussi la matière habituellement traitée dans les officines notariales, leur objet est plus restreint que dans le recueil précédent et la portée des décisions rapportées dans les textes est moindre. Il s'agit, pour l'essentiel, de règlements intervenus dans une

communauté confinée, c'est-à-dire les Génois de Famagouste. Dominent les procurations pour des questions financières, auxquelles s'ajoutent des actes de vente de maisons ou de magasins, des contrats de travail et d'apprentissage, des reconnaissances et des quittances de dettes, des sentences d'arbitrage, des testaments avec leurs codicilles, des inventaires de biens, des locations de maisons ou de navires, des arbitrages en matière d'argent ou de biens. Le commerce des esclaves, si présent dans le premier ouvrage recensé, est quasiment absent : on signale seulement la vente d'un esclave arabe et quelques cas d'affranchissement. Tout cela est le signe du dépérissement d'une ville qui avait été un port florissant de Chypre. On devine que peu de navires importants transitent par le port, que peu d'opérations de nolisement y ont lieu, que peu de commerce s'y fait. Rares sont d'ailleurs les signes de relations suivies avec l'extérieur et même avec le reste de l'île. À peine trouve-t-on quelques mentions plus particulières : une protestation de l'évêque de Limassol, la tonsure de jeunes ecclésiastiques administrée par l'évêque de Milos, des querelles avec le prince régnant du moment, Jean II Lusignan (1432-1458), roi de Jérusalem, de Chypre et d'Arménie, qui avait concédé la ville aux Génois en 1383. Dans quelques pages de l'introduction (Chypre d'après *Antonius Folieta*, p. 97-107), Michel Balard montre les limites de l'activité commerciale et portuaire de Famagouste dont témoignent les actes édités dans ce volume.

L'ensemble des textes ont été, sinon écrits, du moins supervisés par le notaire Antonius Folieta, membre d'une famille de scribes et de notaires, dont on trouvera une généalogie à la fin de l'introduction (p. 108) et qui est omniprésente dans les archives de Gênes. Les 219 actes édités ont été rédigés à peu près exclusivement à Famagouste. Ils sont conservés dans le fonds des *Notai Antichi* des Archives d'État de Gênes (liasse nº 843). La plupart sont inédits, mais une trentaine a été publiée par Laura Balletto, qui collabore aussi au présent volume, dans diverses études. Un dernier document (nº 130), daté du 13 novembre 1455, a été édité et étudié par Thierry Ganchou : c'est une reconnaissance de dette de la part de « dama Zoy Catacosino ». C'est d'ailleurs la seule mention notable d'un patronyme grec dans tout le volume, et cela témoigne de l'exiguïté de la documentation contenue dans cet ensemble d'actes. À comparer les deux recueils qui viennent d'être présentés et à s'en tenir au poids et au volume des affaires traitées, le Génois Antonius Folieta apparaît comme un notaire de province auprès du Vénitien Giacomo dalla Torre, qui opère dans une capitale commerciale et une ville industrieuse.

Albert FAILLER

Christos STAVRAKOS, *The Sixteenth Century Donor Inscriptions in the Monastery of the Dormition of the Virgin (Theotokos Molybdoskepastos). The Legend of the Emperor Constantine IV as Founder of Monasteries in Epirus*. – Harrassowitz, Wiesbaden 2013. 24 × 17,5. 236 p., 61 ill. noir et blanc et 4 plans Prix : 54 €. ISBN 978-3-447-6849-9.

Christos Stavrakos, historien, spécialiste de sigillographie, a mené une enquête poussée autour de ce monument spécial pour la région de Pogônianè en Épire qu'est le monastère de la Dormition de la Vierge (Théotokos Molybdosképastos), à proximité du village de Dipalitsa/Molybdosképasto. Ce travail de longue haleine a

débouché sur un volume de 236 pages, agrémenté d'illustrations soignées. Si les inscriptions de donation dudit monastère ont déjà fait l'objet d'un certain nombre de publications, elles n'ont jamais donné lieu à une étude historique à part entière. L'auteur s'intéresse en particulier à la légende de la fondation du monastère par l'empereur Constantin IV Pôgônatos, attestée pour la première fois dans une inscription de donation du 16e siècle et élaborée par la suite dans des récits patriographiques. Pour ce faire, il ne se borne pas à l'étude des inscriptions dudit monument, mais prend en considération également l'histoire des autres monastères de la région de Dipalitsa, afin de dresser un tableau d'ensemble de la création de la légende autour de la figure de Constantin IV Pôgônatos en tant que fondateur de monastères en Épire. Le livre s'articule autour de cinq chapitres qui introduisent progressivement le lecteur dans ce dossier passionnant.

Un parcours parfaitement balisé des monastères et des églises de la région de Dipalitsa/Molybdosképasto jusqu'au 16e siècle sert d'entrée en matière. L'analyse se distingue par sa finesse linguistique : l'auteur s'attarde sur l'étymologie de certains toponymes et sur l'origine de termes attestés dans les inscriptions. Ainsi relève-t-il par exemple la tournure αὐθεντικὸς πραγματευτής attribuée au fondateur du monastère des Saints-Apôtres, Panos Arséniou, révélatrice de ses liens avec la Roumanie (l'utilisation de l'adjectif αὐθεντικός, souvent attesté dans les manuscrits pour désigner les monastères valaques, voir par exemple Athènes, EBE, Metochion tou Panagiou Taphou 123 [A. Papadopoulos-Kérameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, IV, Saint-Pétersbourg 1899, p. 110], n'a, en effet, rien d'étonnant). L'analyse fait ressortir le rôle éminent du monument de la Théotokos Molybdosképastos dans la région. Son histoire tourmentée jusqu'au 16e siècle, quand il fut l'objet d'une restauration importante par un groupe d'habitants de la région, des Pôgôniatai, offre aussi un aperçu du diocèse épiscopal de Pôgônianè. Les fresques de son *katholikon*, datées de 1521/1522 et de 1537, comptent parmi les rares monuments peints de la première moitié du 16e siècle. Après le « choc artistique » de la conquête ottomane (en 1430 pour la ville d'Ioannina et en 1447 pour la région de Pôgônianè), la première moitié du 16e siècle marque un tournant dans l'histoire de l'Épire : la restauration du monastère est révélatrice non seulement du pouvoir économique des donateurs mais aussi de la cohérence sociale de ce groupe des Pôgôniatai, qui s'empressent de faire revivre ce monument éminent de leur région. Le deuxième volet de l'entrée en matière est consacré à une ébauche de l'histoire de la région de Konitsa jusqu'au 16e siècle. Le témoignage de la numismatique, de la sigillographie, ainsi que des toponymes pallie la pénurie des sources historiographiques et démontre combien la région constituait un lieu de passage pour les voyageurs de l'Italie et de l'Europe du Nord qui se dirigeaient vers la Macédoine ou la Thessalie.

S'ensuit la présentation des inscriptions de donation du *katholikon* du monastère de la Théotokos Molybdosképastos. La brève analyse paléographique est suivie d'un relevé des principaux termes présentant un intérêt linguistique, avec une recherche systématique de lieux parallèles. L'auteur a raison de souligner la rareté de l'adjectif ἀοίδιμος pour qualifier un empereur à l'époque protobyzantine, cet adjectif étant attesté uniquement dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Évagre le Scholastique (éd. Bidez-Parmentier, 1898, p. 36).

Il traite ainsi, en passant, du problème de l'attribution du surnom Πωγωνάτος (ici Μπωγωνάτος, sans doute par assimilation aux Μπωγωνιανῖται, les donateurs locaux) initialement à Constant II (630-668) mais plus tard également à son fils Constantin IV (652-685), comme c'est le cas ici. Les différentes sources reflètent la

confusion qui règne à ce sujet. Ainsi, le *De Cerimoniis* attribue le surnom de Pôgônatos à Constant II (même en le nommant « Constantin », et non pas « Constant »), les sources postérieures au 11e siècle l'attribuent à l'unanimité à son fils. L'auteur recourt aussi au témoignage du Synaxaire de Constantinople, argument intéressant qui mérite d'être explicité : parmi les six occurrences du terme Pôgônatos dans l'édition de Delehaye, une seule porte sur Constantin IV (à la date du 18 septembre). La mise à profit des strates les plus anciennes de ce livre liturgique, notamment de la recension H* patronnée par Constantin Porphyrogénète n'est pas sans intérêt : la seule notice qui attribue ce surnom à Constantin IV est absente de la couche la plus ancienne du Synaxaire.

La deuxième inscription, qui remonte à 1537, fait allusion à une autre entreprise de restauration et de peinture du monastère par l'artiste Eustathios Iakôbou. Après un examen comparatif de différentes inscriptions et représentations, l'auteur en déduit que l'artiste aurait d'abord effectué les portraits des donateurs à l'extérieur et serait passé par la suite à l'intérieur. En effet, les affinités iconographiques entre le portrait du donateur Andronic Comnène Paléologue et celui de l'empereur Constantin IV démontrent que dans l'esprit de l'artiste, comme du commanditaire, les deux hommes étaient traités à égalité.

Le chapitre suivant consiste en une traduction en anglais et une analyse du chrysobulle du monastère de la Théotokos Pôgônianè, transmis par le ms. Athènes, EBE, 197, et édité par Zakythinos (*EEBS* 14, 1938, p. 277-294). L'étude de ce document se heurte à plusieurs difficultés. Le nom du monastère n'est explicité que dans le titre, lequel serait, selon Zakythinos, un ajout tardif qui servirait à lui attribuer un certain crédit. En même temps, une lecture attentive donne l'impression que l'auteur recopie une inscription de donation provenant de l'un des trois monastères cités. Dans ce cas, selon Stavrakos, le copiste aurait opté pour le nom de Molybdosképastos dans le titre pour faire croire que l'inscription viendrait de ce monastère-là. L'auteur adopte l'identification d'Andronic Comnène Paléologue cité dans le chrysobulle avec Andronic Paléologue Ange Comnène Doukas (*PLP*, no 21435). Néanmoins, dans ce document équivoque, nombre de toponymes et d'indications géographiques demeurent obscurs. Même si l'original grec n'est pas donné en regard, la traduction proposée par Stavrakos se distingue par sa précision (on notera un seul oubli mineur : μήτε ἄλλος τις [éd. Zakythinos, p. 293[20]]). Un document supplémentaire vient compléter cette image lapidaire : il s'agit d'un codex composite conservé dans le monastère de la Théotokos Molybdosképastos, vraisemblablement un codex τῆς μονῆς qui servait de registre (la cote du manuscrit demeure sibylline), dont les dix folios les plus anciens remonteraient à 1788. Dans ces folios, Ioasaph, l'higoumène du monastère, aurait copié un inventaire ancien des possesseurs et des donateurs liés au monastère, ainsi qu'une inscription de donation, qui serait encore à cette époque bien conservée, à en croire Stavrakos. Là aussi, l'impossibilité de recourir au texte grec (ne fût-ce qu'en appendice) est quelque peu frustrante mais la confrontation des deux documents permet à l'auteur de confirmer que le monastère en question dans le manuscrit athénien est bien celui de la Théotokos Molybdosképastos. Un autre élément à retenir : dans le texte conservé dans le codex τῆς μονῆς, il n'est question nulle part de Constantin IV en tant que fondateur du monastère, ce qui fournit un *terminus ante quem* pour la rédaction du document ancien recopié par Ioasaph, l'année 1521/1522, qui correspond à la première inscription de donation. De l'autre côté, les années 1326/1328, quand ledit Andronic Paléologue était encore actif dans la région, constituerait un *terminus ante quem*.

Cette enquête débouche sur un exposé sur la naissance de la légende de l'empereur Constantin IV Pôgônatos comme fondateur des monastères en Épire. Comme nous l'avons précisé, l'inscription de 1521/1522 constitue le témoignage le plus ancien de cette légende et, de façon plus générale, de l'activité de cet empereur dans la région. Néanmoins, les données architecturales ne concordent pas avec une datation aussi haute : il paraît difficile de dater le *katholikon* d'une époque antérieure à 1300. Cette inscription sert de point de départ à l'auteur, qui s'adonne à la description des autres monastères épirotes dont l'histoire est liée à la figure de Constantin IV. On retiendra celui de la Dormition de la Vierge (Boutsas), près du village de Grebeniti (Zagori), dont la riche bibliothèque fut complètement détruite par les Allemands en 1943, celui de la Transfiguration du Sauveur à Klèdônia, celui de la Dormition de la Vierge à Zerma et celui de Hypsèlès Pétras à Tsépou. Deux empereurs revendiquent la fondation de ce dernier, Justinien I[er] et Constantin IV, ce qui constitue un bel exemple du mécanisme de fabrication de telles légendes. À ce propos, la mise à profit des documents moscovites (17[e]-18[e] s.) qui véhiculent ces récits de fondation légendaires concernant les monastères épirotes ne serait pas sans intérêt (voir V. Tchentsova, De Byzance à Moscou par les Pays roumains : un scribe inconnu et le destin d'un manuscrit de l'Acathiste [Mosc. (GIM). Syn. Gr. 429/Vlad. 303] au XVII[e] s., dans D. Ţeicu et I. Cândea [éd.], *Studii în onoarea Profesorului Victor Spinei*, Brăila 2008, p. 429-478, en particulier p. 447-448). L'exposé s'attache aux monastères d'autres régions de Grèce dont la fondation est associée à Constantin IV, par exemple sur l'île de Chios, et à d'autres monastères épirotes qui se présentent comme des fondations impériales, lien astucieux avec un passé byzantin. La topographie de l'Épire est minutieusement dépeinte, à tel point que l'on aurait souhaité avoir accès à une carte présentant tous ces monastères. Une chose ressort clairement de cet exposé : la fabrication du mythe lié à la figure de Constantin IV n'est pas étrangère au contexte économique, culturel et social du 16[e] siècle en Épire : l'argent afflue, la proximité avec les îles Ioniennes et l'Italie assure une activité commerciale importante, les monastères fonctionnent comme des vecteurs culturels, en possédant de riches bibliothèques.

Pour revenir au cas du monastère de la Théotokos Molybdosképastos, la légende est postérieure à la fondation du monastère, qui remonterait à la fin du 13[e] ou au début du 14[e] siècle et antérieure à la première inscription (1521/1522). Le choc de l'occupation ottomane (2[nde] moitié du 15[e]-début 16[e] s.) serait, d'après les attestations artistiques, vite surpassé. La légende persiste au 18[e] siècle : le *Χρονικὸν τῆς Πωγωνιανῆς*, transmis par le ms. Bucuresti, Academiei Romane, 305 et rédigé par l'archevêque de Pôgônianè Parthénios en 1763, constitue le récit patriographique le plus ancien qui reflète cette tradition. Quelles étaient les raisons qui ont amené au choix de cet empereur ? Son nom qui renvoie à la région et son prénom « Constantin » ne font qu'accroître le prestige du monastère et alimenter une mémoire collective autour de ce monument présenté comme un centre ecclésiastique névralgique de la région. Au cœur du récit patriographique de Parthénios se trouve un miracle qui met en scène l'empereur dans un bain, sur l'emplacement duquel le monastère aurait été élevé par la suite : mais cette anecdote ne contient-elle pas une allusion implicite à la fin terrible de Constant II ? À en croire la légende, Constantin IV aurait fondé le monastère à son retour de Sicile : on touche là un sujet controversé, que l'auteur ne peut pas éviter de commenter, en plaidant plutôt contre la réalisation de ce voyage. Dans la fabrication du mythe, les limites entre l'histoire et la fiction restent ténues et difficiles à définir.

Pour finir, l'auteur reprend de façon succincte les lignes principales qui ressortent aisément d'une lecture attentive de son ouvrage. L'inscription de 1521/1522 permet de distinguer trois étapes de l'histoire du monastère de Molybdosképastos : 1. fondation par Constantin IV ; 2. restauration par le μέγας δούξ Andronic Comnène Paléologue ; 3. création de l'inscription par les habitants de la région. Les données archéologiques ne confirment nullement une fondation au 7e siècle. La plus ancienne phase de construction confirmée par l'archéologie remonte à la fin du 13e et au début du 14e siècle. L'année 1521/1522 marque un tournant important dans l'histoire du monument avec la création de l'inscription et la représentation de Constantin IV et d'Andronic au même titre. Dès lors la légende, qui attribue la fondation du monastère à Constantin IV, et non pas à Justinien Ier comme c'était le cas pour la plupart des monastères de la région, se propage et s'enrichit avant de trouver son expression écrite dans des récits patriographiques du 17e siècle. La légende aurait été donc fabriquée à un certain moment entre la fondation du monument (fin 13e-début 14e s.) et la confection de l'inscription en 1521/1522. La floraison économique et culturelle de l'Épire au 16e siècle n'est pas sans lien avec l'élaboration de ce mythe, qui revendique un passé byzantin pour une région qui avait traditionnellement beaucoup d'attaches avec l'Occident. Par ailleurs, la campagne présumée de Constantin IV vers la Sicile, affaire fort débattue, constituerait, selon l'auteur, une raison supplémentaire pour l'attribution de la fondation à cet empereur. Cette légende fut tellement efficace que le monastère devint un modèle pour les autres établissements de la région.

L'index général et les cartes qui accompagnent le texte aident le lecteur à naviguer dans cet océan d'informations. De par la clarté de son exposé et la richesse des informations fournies, l'ouvrage part de l'épigraphie pour dresser le tableau d'un monument, ainsi que celui d'un mythe fondateur, Constantin IV, élevé au rang d'un héros local. L'auteur allie histoire, archéologie et philologie, en faisant preuve d'une vaste palette de compétences et d'une maîtrise synthétique des sources. Le résultat est un ouvrage bien documenté et agréable à lire, même pour le non-spécialiste, un manuel incontournable pour l'histoire du monachisme en Épire, qui incite à la réflexion autour des mécanismes et des fonctions de la fabrication des légendes dans le contexte de la mémoire collective. Espérons que d'autres inscriptions post-byzantines nourriront à l'avenir des approches transversales aussi fécondes.

Anna Lampadaridi

Christine Strube, *Al Andarin, das antike Androna. Oberflächenbefunde und Grabungsergebnisse. Die Umfassungsmauern und das Kastron.* I, *Text.* II, *Tafeln und Beilagen* (Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 121, 1-2). – Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Mayence 2015. 30 × 21,5. 386 p. (t. 1), 260 pl. (t. 2) ; 5 plans dépliants. Prix : 115 €. ISBN 978-3-7954-2982-9.

Dans ce prestigieux ouvrage en deux tomes, accompagné d'illustrations de très haute qualité, Christine Strube présente les résultats des campagnes de prospection et de fouilles menées sous sa direction par l'Université de Heidelberg sur le site

d'Al Andarin, l'antique Androna, dans les années 1997-2007. On rappellera que les fouilles d'Androna ont été menées par trois équipes internationales. L'Université de Heidelberg s'est chargée de l'enceinte fortifiée, du *kastron* et des complexes domestiques, l'Université d'Oxford du bain byzantin et de la rue adjacente, ainsi que des réservoirs *extra muros*, enfin le Département des Antiquités syrien du bain omeyyade et des complexes domestiques.

Mentionnée dans l'*Itinerarium Antoni* comme une *mansio* sur la route de Chalkis à Isriye, Androna est une très grande *kômè* située aux frontières du désert. Construite sur un plateau calcaire à proximité du massif de basalte, l'agglomération se situe entre l'Oronte et l'Euphrate, au nord-est de Hama, près de Qasr ibn Wardan. Site d'importance stratégique, il se distingue par sa dimension importante qui l'apparente à une véritable ville (superficie à l'intérieur de l'enceinte extérieure 155 ha) et par d'autres traits à caractère urbain, à savoir ses deux murs d'enceinte concentriques, ses édifices publics importants et sa douzaine d'églises. L'importance du site réside aussi dans la durée de son occupation et dans sa richesse naturelle. Un système d'irrigation et de *qanâts* a fait d'Androna un centre agricole important, notamment de production de vigne.

Après une présentation historique et géographique du site, le volume débute par l'exposé de la campagne de prospection menée en 1997, laquelle a également donné lieu à la réalisation d'une carte géodésique (p. 1-46). Une énumération des questions soulevées par le site, suivie d'un bref aperçu des campagnes menées de 1998 à 2007, sert de transition avec le rapport de fouilles détaillé consacré aux deux murs d'enceinte (p. 47-85), au *kastron* (p. 87-194) et à l'église située dans la cour du *kastron* (p. 197-215). Viennent ensuite une série d'études de synthèse et des récapitulatifs destinés à suggérer des réponses aux questions soulevées. Les églises principales du site sont comparées à l'église de Qasr ibn Wardan et à celles de la région au nord-est de Hama (p. 216-220). Leur décor architectural est examiné selon les matériaux qui ont été mis en œuvre (p. 221-234) : 1. colonnes, chapiteaux, bases de colonnes en basalte découvertes dans le *kastron* et hors du *kastron* (contextes domestiques, remplois au bain omeyyade) ; 2. éléments de décoration en marbre, en calcaire et en brèche. Puis une analyse des formes de portes et fenêtres d'Androna en parallèle à celles de Qasr ibn Wardan (p. 237-248) mène à une comparaison générale des deux complexes architecturaux et à une proposition de reconstitution du *kastron* (p. 249-252). Un rappel des résultats des fouilles quant à la forme et à la fonction du *kastron* et une évaluation archéologique et historique de l'établissement (cette partie est traduite en anglais et en arabe) sont suivis par un catalogue des trouvailles fragmentaires en pierre, marbre, etc., ainsi que par la bibliographie (p. 253-303). À la fin de l'ouvrage, un chapitre de Güler Ateş est consacré à la céramique issue du *kastron* lors des campagnes de 2003-2006 et à celle mise au jour près de la porte nord-ouest du mur d'enceinte extérieur (p. 305-358). Il est suivi par celui de Peter Knötzele sur la céramique et les petits objets (très peu nombreux) découverts lors des campagnes de 1997-2001 (p. 359-386).

Quelques éléments méritent d'être soulignés. Les dates des deux murs d'enceinte, la relation qu'ils entretiennent entre eux et avec le *kastron* sont d'une importance fondamentale pour l'histoire d'Androna. L'enceinte intérieure est la plus ancienne. Cet énorme projet de construction en pierres de basalte équarries pourrait dater de la fin du 5e ou du début du 6e siècle. A-t-il jamais été achevé ? La question reste ouverte. Cette première enceinte a cessé d'être utilisée à la fin du 6e siècle.

Le mur extérieur est construit en briques de boue, alors que ses portes sont en blocs de basalte équarris. Chacune des portes est reliée à une rue, dotée d'un portique qui semble être unilatéral, menant au centre d'Al Andarin (p. 83-86).

Le magnifique *kastron* entièrement préservé, ce qui est une grande rareté, est un témoignage important de l'architecture militaire. Il a été commandité par un certain Thomas, un riche habitant d'Androna, désigné comme « sôter », dans l'inscription dédicatoire du linteau de la porte de l'aile ouest. L'inscription nomme aussi son neveu Jacob. D'après l'inscription, les travaux ont commencé en mai 558 et le linteau fut mis en place en 559. La rapidité d'exécution d'une telle structure pose de nombreuses questions allant de l'interprétation de l'épithète « sôter » dans l'inscription dédicatoire, suggérant l'existence d'une grave menace, au démantèlement des pierres de basalte de l'enceinte intérieure, à l'implication éventuelle de détachements militaires dans la construction, et au développement économique d'Androna au 6e siècle.

Doté d'une cour à portiques, le *kastron* a deux portes monumentales flanquées de deux tours fortifiées placées au milieu des côtés ouest et sud. Les pièces de séjour et d'activité économique construites sur deux étages sont reliées par des rampes qui permettent l'acheminement aisé d'équipements et de matériaux lourds à l'étage. On trouve un chemin de ronde protégé par un parapet, accessible par toutes les pièces du rez-de-chaussée, et un nombre important d'embrasures. La forme des pièces diffère d'un côté du *kastron* à l'autre. Une aile (nord ?) était peut-être entièrement réservée à la garnison. Les ailes ouest et sud ainsi que les pièces du haut ont pu être destinées aux habitants du village. Un nombre important de meules à grains était utilisé dans le *kastron* en même temps que de grands mortiers, de la vaisselle de stockage, des mangeoires et des abreuvoirs. On pourrait y voir le signe d'un nombre élevé de fugitifs nourri en temps de danger.

Les fouilles se sont concentrées sur les deux salles situées sur les ailes sud et ouest, qui sont des pièces utilitaires communes. La salle sud-ouest est associée à des latrines collectives (pour vingt personnes environ), qui ont été réutilisées jusqu'au 9e siècle au plus tard. À l'époque omeyyade, la salle ouest a été subdivisée en trois pièces. L'un de ces murs a permis la préservation d'une fresque de l'Annonciation avec une inscription dédicatoire en syriaque appartenant à la période protobyzantine (t. 1, fig. 46 p. 126, p. 137-138, et t. 2, pl. 73). La présence de la scène de l'Annonciation dans une salle commune ou à destination économique est surprenante. Une hypothèse vraisemblable serait de l'attribuer à une seconde phase de l'édifice protobyzantin où celui-ci aurait été transformé en un monastère fortifié. Mais cela n'a pu être confirmé par la fouille.

Le rez-de-chaussée servait d'espace de stockage et peut-être aussi à abriter des animaux. Dans les salles à l'étage des ailes ouest et sud, les trouvailles incluent une colonne de marbre avec son beau chapiteau en calcaire qui porte le monogramme du fondateur Thomas (pl. 62-63 ; pl. 123, 1-2 ; pl. 165), des fragments de verres de fenêtres, un grand éventail de fragments de revêtements de marbre polychromes : porphyre rouge et vert, *opus sectile*, tesselles de mosaïque de verre, ainsi qu'un riche décor sur des surfaces en basalte. On a ainsi une combinaison de matériaux importés d'Asie Mineure, de Grèce et d'Égypte et de matériaux importés de la région basaltique voisine et du Massif calcaire.

L'agencement de cette structure élaborée s'insère dans une phase tardive du développement des *kastra* de l'Antiquité tardive. La richesse du décor à l'étage est

une nouveauté dans un édifice militaire de l'Antiquité tardive et offre une première étape vers l'architecture palatiale omeyyade. Mais l'auteur insiste sur le caractère défensif du *kastron* et sa fonction de refuge et rejette les hypothèses selon lesquelles il s'agirait d'une résidence aristocratique ou d'une résidence fortifiée.

Savoir si le *kastron* a été construit à l'emplacement d'une ancienne *mansio* n'a pu recevoir de réponse par les fouilles. La partie la plus ancienne de l'agglomération mise au jour date du premier quart du 5e siècle et se trouve dans la partie sud. Son église principale, un édifice ambitieux de type basilical à arcade large (arcade sur piliers), date de la fin du 5e siècle. Le programme de construction des églises connaît un développement dans le courant du 6e siècle, en rapport étroit avec l'activité agricole et industrielle. Peut-être s'agissait-il d'une base d'approvisionnement de l'armée.

L'église au centre du *kastron* ne fait pas partie de l'aménagement initial (pl. 102-119 et reconstructions 3D à la pl. 176). Elle diffère par sa maçonnerie. Son donateur est également différent. Elle est datée de la fin 6e-début du 7e siècle (p. 220). Les arcades étaient portées par des colonnes en brèche couronnées par des blocs de basalte. Les revêtements en marbres polychromes, de l'*opus sectile* en porphyre, en font une version colorée de l'église de Qasr ibn Wardan. Une polychromie similaire se retrouve à l'église sud d'Androna et dans celle des Archanges. Les trouvailles incluent aussi des plaques de parapet en basalte, un reliquaire également en basalte (pl. 113) et le couvercle d'un reliquaire de marbre (pl. 115).

Les petits objets témoignent aussi de la longue histoire d'Androna. Dans le *kastron* comme dans le mur d'enceinte extérieur, on trouve des lampes de l'époque paléobyzantine au début de la période abbasside, des verres du 6e au 8e siècle, de la vaisselle nord-africaine importée et un grand éventail de céramiques du 6e au 8e siècle. Les fouilles du complexe d'habitation ont aussi livré une concentration de céramiques du 6e au 8e siècle.

Le mobilier céramique protobyzantin, comme dans le reste de la Syrie du Nord et de l'Est, comprend peu d'importations et une production surtout régionale au répertoire restreint, essentiellement composée d'ustensiles dédiés à la cuisson et à la préparation. Les amphores sont majoritairement des NSA 1 (North Syrian Amphorae : cf. D. Pieri, Nouvelles productions d'amphores de Syrie du Nord aux époques protobyzantine et omeyyade, *TM* 15 [*Mélanges Jean-Pierre Sodini*], 2005, p. 583-595) produites dans un centre euphratéen non localisé (Zeugma ?). Androna offre ainsi un nouvel exemple du lien entre ce type de conteneur (vinaire) et l'approvisionnement militaire. La période proto-islamique présente des productions caractéristiques de la transition. L'islam abbasside et fatimide est également attesté, mais il est difficile de le retrouver dans le dossier documentaire. Le chapitre « Céramique » a donc le mérite de montrer un nouvel échantillonnage. Le mobilier est présenté à la fois sous la forme d'un catalogue brut (qui suit les numéros d'inventaire de la fouille) et au travers des principales catégories fonctionnelles ou de production (cruches, amphores, brittle ware, etc.).

Les autres trouvailles incluent des perles en verre, deux poids en verre (avec des monogrammes au nom de Paul), et un petit ensemble d'objets en alliage cuivreux : le fragment d'une boucle de ceinturon, une bague, une spatule, un plateau de balance découvert à proximité d'un crochet, des fragments de chaînes de suspension. Relevons enfin une petite pyxide en os et un moule en pierre pour la confection de boutons.

Brigitte PITARAKIS

Alexandra-Kyriaki WASSILIOU-SEIBT, *Corpus der byzantinischen Siegel mit metrischen Legenden*. II, *Siegellegenden von Ny bis inklusive Sphragis* (Wiener byzantinistische Studien 28/2). – Verlag der ÖAW, Vienne 2016. 22,5 × 15. 758 p., 16 pl. Prix : 85 €. ISBN 978-3-7001-7830-9.

Cinq années après le premier volume, dont nous avons longuement fait état ici (*REB* 71, 2013, p. 343-346), paraît le second volume de l'imposant *Corpus* des légendes métriques des sceaux byzantins, constitué par A.-K. Wassiliou-Seibt. Il regroupe plus de 1500 légendes, qui sont classées par ordre alphabétique en partant de la lettre N jusqu'à la lettre Σ (plus précisément « Σφραγίς »), et qui donnent l'occasion non seulement d'éditer des sceaux jusqu'à présent inédits, mais également d'opérer de nombreuses corrections sur des lectures plus anciennes ou d'apporter d'essentielles mises à jour bibliographiques.

La masse des matériaux brassés par l'auteure étant impressionnante, quelques bévues ne pouvaient pas être évitées. Ainsi, en 2011, nous signalions que l'original du fichier manuscrit de Vitalien Laurent n'avait pas été consulté, et que les informations relatives aux sceaux de l'IFEB, pour la plupart inédits, étaient obsolètes. Nous invitions également notre collègue viennoise à venir prendre connaissance de cette collection à Paris.

Répondant avec empressement à notre invitation, A.-K. Wassiliou-Seibt a effectué un séjour de travail à l'IFEB en 2014, ce qui lui a permis d'examiner en détail les fiches manuscrites – parfois cryptiques – de Laurent, mais aussi et surtout de passer en revue de nombreux sceaux, édités ou inédits. Contrairement au premier, le second volume du *Corpus* intègre par conséquent des données neuves relatives aux sceaux de l'IFEB, du moins pour ceux ayant une légende métrique. Le but de l'ouvrage n'étant évidemment pas de les présenter dans leur spécificité – la plupart des collections de sceaux connues, dont plusieurs petites collections privées, sont prises en considération dans le volume –, nous avons jugé opportun d'en dresser ci-après l'inventaire, à partir des informations fournies dans le volume, et après vérification de leur classement sur les originaux en place. Notre démarche pourra paraître partiale ou intéressée ; toutefois, elle vise avant tout à illustrer l'important travail accompli par Wassiliou-Seibt à travers un échantillon qui nous est facilement accessible. C'est donc en la remerciant vivement pour sa contribution – appelée à devenir une référence pour les sigillographes –, que nous attendons maintenant la publication du troisième volume de son *Corpus*, des *indices* et peut-être d'*addenda* relatifs au premier volume.

N.B. Dans l'inventaire qui suit, et qui concerne les sceaux de l'IFEB à légende métrique de N à Σ (Σφραγίς), nous indiquons uniquement la légende, l'iconographie principale du droit, la datation et le numéro attribué par Wassiliou-Seibt. Pour des informations plus détaillées, on se reportera à l'ouvrage lui-même sous le numéro concerné.

• *Sceaux de l'IFEB ayant déjà connu une édition (V. Laurent, J.-Cl. Cheynet,* et alii*) et réédités par Wassiliou-Seibt après consultation des originaux.*

IFEB 79. Σφραγὶς σεβαστοῦ Τορνίκη Κωνσταντίνου. Saint Georges. 12e-13e s. WS 2858a.

IFEB 93. Σφραγ(ὶς) Μαρίας (πρώτης)(?) τῆς(?) Ἀρταξίνας. Théotokos Épiskepsis. 11e-12e s. WS 2581.

IFEB 165 bis. Σφρ[α]γ<ὶς> σεβαστ<ῆς> Μαρίας τῆς Δου(καί)νης. Théotokos Épiskepsis. 11e-12e s. WS 2799b.

IFEB 171. Σφραγὶς προέδρου τῶν Μύρων Τιμοθ(έου). Saint Nicolas. 11e s. (milieu). WS 2783a.

IFEB 213 (2 exemplaires). Ὅρα σφραγίδα πρωτοπροέδρου Σίδης. Archange Michel. a. 1071-1079. WS 1688.

IFEB 244. Σφραγ(ὶς) ἀνάσσης τῆς Περιβλέπτου μον(ῆς). Théotokos Hodègètria Dexiokratousa. 11e s. (3/3)-12e s. WS 2335a.

IFEB 351. Σφραγὶς δηλοῦσα ποιμένα τῶν Ἀδάδων. Archange Michel. 11e-12e s. WS 2408.

IFEB 418. Σφραγ(ὶς) μαγίστρου Ρωμανοῦ Γενεσίου. Saint Georges. 11e s. (3/4). WS 2567a.

IFEB 452. Σφραγὶς μολ(ύ)βδου | ῥαίκτωρος Ἰωάννου. Légende. 11e-12e s. WS 2642 et WS II, fig. 61.

IFEB 482. Σφραγ(ὶς) [μ]ον(ῆς) πέ[φ]υ[κα] τοῦ Χρυσοστόμου [τ]ῆς κειμέν(ης) ἔγγιστα τοῦ Ἰορδάνου. Saint Jean Chrysostome. 11e s. (2/2)-12e s. WS 2659.

IFEB 568. Σὸν Μανουήλ, δέσποινα, Τατίκην σκέποις. Théotokos Épiskepsis. 12e s. (3/3)-13e s. WS 2227.

IFEB 597 (a, b). Πρῶτ(ος) προέδρω(ν), ποιμενάρχης Βουλγάρων | ὁ πρὶν μοναστῶν κηδεμὼν Ἰω(άννης). Légende. a. 1078-1088. WS 1872 et WS II, fig. 41.

IFEB 598. Πρώτου, μοναχοῦ σφραγὶς Θεοστηρίκτου. 12e s. WS 1877.

IFEB 606. [Σφρ]αγὶς προέδρου Νικομηδείας π[έλω] [στ(αυ)ρ]ὸν τυποῦσα, σύμβολον ζωηφόρον. Croix. a. 726-787. WS 2770a.

IFEB 614. Σφραγ(ὶς) [Λ]έοντος [Ἀ]θ(η)νῶν ἐπ(ι)σκόπου. Théotokos Hodègètria. a. 1121-†1153. WS 2522.

IFEB 618. Σφραγὶς μοναχοῦ | εὐτελοῦς Νεοφύτου. Légende. 12e s. WS 1651.

IFEB 627. Σφραγὶς μοναχοῦ | εὐτελοῦς Ἰωάννου. Légende. 11e s. (2/4). WS 2649.

IFEB 639. Σφραγὶς Μιχ(αὴλ) ποιμένος τῆς Λευκάδ(ος). Théotokos Épiskepsis. 12e s. (2/2). WS 2612.

IFEB 651. [Σ]τέ[φα]νο(ς) [ὁ] πρόεδρ(ος) | Ἀντ[ι]οχείας. Légende. 11e s. (4/4)-12e s. (1/4). WS 2274.

IFEB 679. Πάντας, πάναγνε, σῴζοις ὡς Ψυ[χ]οσῶσ[τ]ις. Théotokos Épiskepsis. 12e s. (2/2). WS 1761.

IFEB 687. Σκέποις με, μάρτυς σὸν Δούκαν Κων(σταντῖνον). Saint Georges. 11e-12e s. WS 2081b.

IFEB 710. Σκέπε, φύλατ[τε] Κων(σταντῖνον) τὸ[ν] Ἀστουκ(ω)μίτ(ην). Saints Constantin et Hélène avec la Croix. 12e s. (1/2). WS 1955.

IFEB 715. Σφραγὶς Ἰωὴλ μονα[χοῦ] τοῦ Γαλάτωνος. Saint Dèmètrios. 11e-12e s. WS 2478c.

IFEB 719. Σφραγ(ὶ)ς τοῦ Ἀσωμάτου τοῦ Σωσθενίτου. Archange Michel. 11e s. (3/4). WS 2929.

IFEB 722. Σφραγὶς μοναχοῦ | Συμεὼ(ν) τοῦ Ἁγιορίτου. Légende. 11e s. (2/2). WS 2654.

IFEB 747. Σφραγὶς σιδηρὰ Κοφηνοῦ Χριστοφόρου | γραφὰς τυποῦσα καὶ λόγους ὁμωνύμως. Légende. a. 1120-1160. WS 2877 et WS II, fig. 64.

IFEB 763. Σφραγὶς Κομνηνῆς | εὐκλεοῦς Θεοδώρας. Légende. 12e-13e s. WS 2497a.

IFEB 806. Σφραγὶς Μαρούληκ εὐκλεοῦς Ἰω(άννου) δούλου Μανουὴλ τοῦ κρατοῦντος δεσπότου. Monogramme. a. 1143-1180. WS 2582.

IFEB 1008. Σφραγὶς Ἰω(άννου) (πρωτο)[πρ]οέδρου [τοῦ] Νεστόγκου. Saint Théodore, Ὁ Σφωρακίου (?). 11e s. (4/4). WS 2467.
IFEB 1041. Σφραγ(ὶς) Θεοδοσί[ου] ἐπισκό[που] Μα(ΐ)νης. Théotokos Hodègètria. 11e s. (2/2). WS 2443.
IFEB 1095. [Σ]εβαστὸν Ἀλέξι[ον] ἐκ Νικηφόρου φύντα Κομνηνοῦ, μ(ητ)ροπάρθενε, σκέπ(οις). Thétokos Épiskepsis. 12e s. (1/2). WS 1903.
IFEB 1120. Ὁμώνυμόν σοι κ(αὶ) θυηπόλον σκέπε. Saint Basile. a. 1145-1160. WS 1622.
IFEB 1280 (a, b). Πράξεις σεβαστῶν Κουνάλη καὶ Κοντένου καὶ Καλογνώμου προκαθημένου Δράμας, πάναγνε, κ(ύ)ρου, μ(ητ)ροπάρθενε κ(όρη). Théotokos Hodègètria, IC/XC. a. 1317-1319. WS 1816b.
IFEB 1322. Σφραγ(ὶ)ς ὁ χαλκὸ(ς) χρυσέ(ων) νομισμάτ(ων) κἀνταῦθ(α) πρᾶσ(ις) οὐραν(ῶν) κληρουχίας | ὁ δ' ἔμπορος τίς; Μανουὴλ αὐτοκράτωρ. Ἡ σφραγὶς αἰδέσιμος, ὁ Χ(ριστὸ)ς πράτης. Légende. a. 1143-1180. WS 2697.

• *Sceaux de l'IFEB édités pour la première fois par Wassiliou-Seibt, mais dont des parallèles ont déjà été édités.*
IFEB 57. Σ(υ)σσκέπετε Λέοντα Κασταμονίτην. Saints Georges et Théodore. 11e-12e s. WS 2305.
IFEB 165. Σκέποις, ἀρχηγέ, Μιχ(αὴλ) τὸν Περδίκην. Archange Michel. 12e s. (moitié-2/2). WS 1998.
IFEB 240. Πράξεις σφραγίζω Μιχαὴλ τὰς ἐγγράφους | τοῦ Καματηροῦ πρωτονωβελλισίμου. Légende. *ca* 1166. WS 1825.
IFEB 320. Σφραγὶς σεβαστοῦ Μιχαὴλ αὕτη Δούκα. Archange Michel. 11e-12e s. (1/4). WS 2840b.
IFEB 443. Σφραγ[ὶ]ς βεβ(αί)α Θεοδώρου [τοῦ] Ἁγιο[ζα]χαρ[ίτ(ου)] / Ἁγιο[λα-]ζαρ[ίτ(ου)]. Théotokos *orans*. 11e s. (2/2). WS 2353.
IFEB 462. Σφραγ(ὶς) πέφυκ[α] εὐτελοῦ[ς] Βασιλ(εί)ου. Théotokos Épiskepsis. 11e s. (4/4)-12e s. WS 2712.
IFEB 795. Σὸν Μανουήλ, δέσποινα, Τατίκην σκέποις. Saint Théodore Stratèlatès. 12e s. (3/3). WS 2228.
IFEB 966. Σεβαστὸν Βατάτζην Στέφανον, παρθένε, σκέπε. Théotokos *orans*. 12e-13e s. WS 1907a.
IFEB 1060. [Σκέποις μ]ε τὴ[ν] Κομνηνή<ν>, [ἁγ]νὲ παρθένε, [ἐν π]ορφύρᾳ μ' [ἐξ-]έφυσ[ας] [Θεο]δώρα[ν]. Théotokos Hagiosoritissa. a. 1130-1160. WS 2102a.
IFEB 1083. Σκέπ(οις) με τὸν (πρό)εδρον, ἁγνή, Νικήταν. Théotokos Épiskepsis. 11e s. (4/4). WS 2104.
IFEB 1153. Ὁμώνυμόν σοι κ(αὶ) θυηπόλον σκέπε. Saint Jean le Théologien. a. 1030-1040. WS 1608.
IFEB 1269. Σφραγὶς Ἀθηνῶν ποιμένος Γεωργίου. Théotokos Hodègètria. a. 1153-1160. WS 2329c.

• *Sceaux de l'IFEB présentés ou édités pour la première fois par Wassiliou-Seibt.*
IFEB 89. Σφραγὶς κυροῦσα | γραφὰς τοῦ τετευχότος. Légende. 11e s. (4/4). WS 2507.
IFEB 101. [Π]άναγνε μήτ(η)ρ τοῦ Θ(ε)οῦ κ(αὶ) δέσ(ποινα) | σκέπ[ε Ε]ὐστάθι[ο(ν)] δούκα τ(ὸν) Καμ(ύ)τζην. Légende. 11e-12e s. WS 1753 et WS II, fig. 38.
IFEB 118. Σκέπ(οις) ἄνασ(σ)α, τὴν σεβαστὴν Μαρ(ί)αν. Théotokos Blachernitissa. 11e-12e s. WS 1992.

IFEB 132bis. Σκέπ(οις), Πρόδρομε, | ὕπατ(ον) τὸν Χλεπάνην. Saint Jean Prodrome. 11e s. (3/4). WS 2187 et WS II, fig. 52.

IFEB 137. Σκέπο[ις] σεβαστὸν [Ἰω]σήφ, στρατηλάτα, γαμβρὸν μεγάλου δουκὸς Εὐγενιώτ(ην). Saint Théodore. 12e s. (2/2)-13e s. WS 2196.

IFEB 151. Σφραγὶ(ς) πέφυκα τῶν γραφῶ(ν) Νικολάου. Saint Nicolas. 11e-12e s. WS 2733.

IFEB 218 bis. Σφραγ[ὶ(ς)] Βασιλείου τοῦ …–… . Saint Basile. 12e s. WS 2348.

IFEB 251. Σφραγὶς σεβαστ[οῦ] Τατίκ[η] Κωνσταντίνου. Saint Théodore (?), Archange Michel. 12e s. (3/3)-13e s. WS 2857.

IFEB 270. Σφρα<γὶς> σεβα<στοῦ> Καζά<νη Θε>οδώ<ρου>. Saint Théodore Tiron. 12e-13e s. WS 2821 et WS II, fig. 55.

IFEB 377. Παῦλο(ς) σφραγὶς βεβαία τῶν Παύλου λόγ(ων). Apôtre Paul. 11e s. (4/4). WS 1780.

IFEB 382. Σφραγὶ[ς Λέ]οντ(ος) κλῆσ(ιν) Ἀνδρικωτάτου. Saints Georges et Théodore. 12e s. (2/2). WS 2521.

IFEB 442. Σφραγὶς Μιχαὴλ τοῦ Ἁγιοστεφα[νί]του. Archange Michel. 11e s. (3/3)-12e s. WS 2623a.

IFEB 444. [Σ]φραγὶς [Λ]έοντος τοῦ Σικουντήνου. Théotokos Épiskepsis. 12e s. WS 2546.

IFEB 458. Πρόδρομ(ε), σκέπε Μιχαὴλ τῷ Μουζάκῃ. Saint Jean Prodrome (?). 11e s. (3/3)-12e s. WS 1835.

IFEB 473. Σκέποις, δέσποινα, τὸν σὸν ἱκέτην δοῦλον σεβαστοῦ Σιδηρᾶν Κωνσταντῖνον. Théotokos Épiskepsis, Légende. 11e-12e s. WS 2011.

IFEB 525. Σῆμα πέφηκε Λεωνᾶ ἀσηκρήτου Ἀγαλλιανοῖο. Légende. a. 1040-1080. WS 1925.

IFEB 547. Ὁμ(ώ)νυμόν σον, μάκαρ, οἰκέτην σκέπ(οις). Saint Pantéléèmôn. 11e s. (4/4). WS 1625.

IFEB 553. Σκέποις με, μάρτυς, Στυλιανὸν σὸν λάτριν. Saint Georges. 11e s. (4/4)-12e s. WS 2086.

IFEB 681. Σφραγὶς Μιχαὴλ | τοῦ Χρυσοβαλαντίτου. Légende. 12e s. (2-3/4). WS 2633b.

IFEB 724. Σκέποις στρατηγὸν Ἰω(άννην), παρθένε. Théotokos Épiskepsis. 12e s. WS 2201.

IFEB 731. Πρ(ω)τοκουροπαλάτῃ Κων(σταντίνῳ) Ἀγρίτῃ. Saint Théodore. 12e s. (2/2). WS 1861.

IFEB 834. Σφραγὶς δικαστοῦ | Μιχαὴλ π(ατ)ρικίου. Légende. 11e s. (3/3). WS 2415a.

IFEB 865. Σκέποι(ς), πάναγν(ε), σὸν λάτρ(ην) Ἰωάνν(ην). Théotokos Épiskepsis. a. 1060-1090. WS 2167b.

IFEB 873. Σφραγὶς Ἀθηνῶν ποιμένος Γεωργίου. Saint Théodore. 12e s. (2/2)-13e s. WS 2196.

IFEB 908. <Σφρα>γὶς <σεβα>στοῦ <τῶν γρ>αφῶν Ἀλεξίου τῶν <...>των ἐ<κ γέ>νους <κατη>γμ<ένου>. Légende. 12e (3/3)-13e s. WS 2863.

IFEB 1057. Σφραγὶς πέφυκ(α) Μιχαὴλ Βηριώτου. Légende. 11e-12e s. WS 2717.

IFEB 1174. Σφραγὶς Μ(ι)χαὴλ | Κατ[ω]τ(ι)κοῦ γραμμ(ά)των. Légende. 11e-12e s. WS 2603 et WS II, fig. 57.

IFEB 1184 bis (hors classement). Σφραγ(ὶς) Μανουὴλ τοῦ Καστρι(ώ)του. Saint Georges. 11e-12e s. WS 2577.

IFEB 1205 bis (hors classement). [Σ]φραγὶς [τ]απεινοῦ [Στ]εφάνου —… ΤΡ–.. Corrodé. 12e s. (2/2). WS 2921.
IFEB 1211. Σφραγὶς γραφῶν Λέοντ(ος) εὐ[τ]ελοῦ(ς) –… . Théotokos Épiskepsis. 12e s. (2/2). WS 2396.
IFEB 1230 bis (hors classement). Νικόλαον σκέπ(ασον), ἁγνή, τὸν Ῥέα. Théotokos Épiskepsis. 11e-12e s. WS 1520.
IFEB 1246. Οὗπερ σφραγίζω τὰς γρ[α]φὰς (καὶ) τοὺς λόγους, | δείκνυσι τὸ πρό-[γρ]αμμα (καὶ) γνῶθ(ι) βλέπ(ων). Légende. 11e s. (2/2). WS 1725.
IFEB 1251 bis (hors classement). Ὁμων<υ>μοῦντ<ι> σὴν χάρι<ν>, πάτερ, δίδου. Saint Nicolas. 11e s. (2/2). WS 1675c.
IFEB 1253 bis (hors classement). Σφραγ(ὶς) Ῥωμανοῦ προέδρου –…–… . Saint Nicolas. 11e-12e s. WS 2792.

- *Sceaux manquants, mais édités par le passé.*

IFEB 141 (ancien 148). Σφραγὶς Μανουὴλ Κομνηνοῦ πανσεβάστου ῥίζης Δουκικῆς Παλαιολόγων κλάδους. Théotokos Épiskepsis. 12e-13e s. WS 2571a.
IFEB 371. Σκέποις με, μάρτυς σὸν Δούκαν Κων(σταντῖνον). Saint Georges. 11e-12e s. WS 2081b.
IFEB 600. Σφραγ(ὶς) Μιχ(αὴλ) π(οι)μενάρχου Ῥωσίας. Théotokos Épiskepsis. a. 1130-1145. WS 2609.
IFEB 656. Σφραγὶς ἐπάρχου Μανουὴλ τοῦ προέδρου. Théotokos Hodègètria. 11e s. (moitié). WS 2432.

- *Sceaux manquants, mais signalés dans le fichier Laurent.*

IFEB 374. Πέτρου σφραγὶς κυροῦσα τοὺς αὐτοῦ λόγους. Droit non mentionné, s. d. WS 1794.
IFEB 495. Πάναγνε, σκέποις σὴν δούλην Εὐδοκίαν. Droit non mentionné, s. d. WS 1756.

- *Sceau présent dans le fonds actuel de l'IFEB, mais signalé dans le fichier Laurent sous une autre cote.*

IFEB 262 bis. Σὸν δοῦλ(ον) οἰκτρ(όν), [μὲ Δ]ημή[τρι]ον σ(κέ)ποις. Saint Dèmètrios. 11e s. (3/3). Fichier Laurent : BnF 560. WS 2222 (il s'agit soit d'une erreur de signalement, soit d'un doublon).

- *Sceaux non répertoriés, mais décrits comme faisant partie du fonds de l'IFEB par le passé.*

Ὁμω[νυ]μοῦντ(ι) σὴν χάριν δίδου, π(άτ)ερ. Saint Basile. 11e-12e s. WS 1672.
Σκέπ(οις), ἀθλητά, Γεώργιον σὸν ἱκέτην. Saint Théodore. 11e-12e s. WS 1967.
Σφραγὶς [τυγ]χάνω Ἀρι|στηνοῦ γραμμάτων. Légende. 11e-12e s. WS 2935.

- *Sceaux non répertoriés dans le fonds actuel de l'IFEB, mais dont la photo est conservée à Vienne.*

Ὁμώνυμον, Πρ(ό)δρομε, σὸν λάτρι(ν) σκέποις. Saint Jean Prodrome. a. 1060-1080. WS 1591.
Σκέποις με, μάκαρ, Κομνηνὸν Ἰωάννην. Saint Georges. 11e-12e s. WS 2057.
Σκέ<ποις> με, μά<ρτυ>ς, Ἀβα... Νικη<φό>ρο<ν>. Saint Théodore. 12e s. (2/2). WS 2061.
Σφραγὶς Ἰω(άννου) γαμβροῦ τοῦ ἀοιδίμου σεβαστοκράτορος | [τοῦ] πορφυρογεν-νήτου κυροῦ Ἰσ[α]ακίου τοῦ Κομνηνοῦ. Légende. 12e s. (3/3). WS 2461.

• *Sceaux répertoriés dont les photos sont conservées à Vienne* : IFEB 79, 89, 118, 137, 251, 270, 320, 371, 382, 418, 442, 444, 473, 553, 687, 710, 806, 873, 908, 966, 1280 (a, b). Pour leur description, voir ci-dessus.

Vassa Kontouma

Pauline Allen, Bronwen Neil (éd.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. – Oxford University Press, Oxford 2015. 25 × 18 ; relié. xxviii-611 p., 2 cartes. Prix : 95 £. ISBN 978-0-19-967383-4.

Bien que central dans la collection ascétique de la *Philocalie* (Venise 1782), Maxime le Confesseur (*ca* 580-662) resta un auteur marginal des études patristiques et byzantines en Occident jusque dans la première moitié du 20e siècle. Ce fut l'ouvrage de H.-U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbild* (Einsiedeln 1961), qui donna le coup d'envoi de l'engouement pour cet auteur aussi profond que difficile. Depuis, le nombre d'études sur Maxime a connu une croissance exponentielle. Parmi elles, on dénombre des éditions critiques (notamment dans le *Corpus christianorum* ou les *Sources chrétiennes*), des traductions, des monographies, mais aussi de nombreuses publications dites de vulgarisation. Le présent volume marque donc une étape fondamentale, et pas seulement du point de vue historiographique, puisque plusieurs pistes nouvelles sont explorées. Dirigé par P. Allen et B. Neil, éminents connaisseurs de la tradition hagiographique relative à la personnalité de Maxime, le volume regroupe vingt-neuf contributions réparties sur quatre grandes parties. On en complétera désormais la lecture par celle de l'article de synthèse paru simultanément dans le premier volume de *La Théologie byzantine et sa tradition* (éd. C. G. Conticello, Turnhout 2015), et dû à P. Mueller-Jourdan et P. Van Deun, auteurs également présents ici (nos 6 et 13).

Part I. Historical Setting

1. – Pauline Allen, Life and Times of Maximus the Confessor.
2. – Marek Jankowiak, Phil Booth, An Updated Date-List of the Works of Maximus the Confessor.
3. – Walter E. Kaegi, Byzantium in the Seventh Century.
4. – Cyril Hovorun, Maximus, a Cautious Chalcedonian.

Part II. Theological and Philosophical Influences

5. – Marius Portaru, Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism.
6. – Pascal Mueller-Jourdan, The Foundation of Origenist Metaphysics.
7. – Marcus Plested, Theological and Philosophical Influences: The Ascetic Tradition.
8. – Ysabel de Andia, Dionysius Areopagite and Maximus the Confessor.
9. – Raymond J. Laird, Mindset (γνώμη) in John Chrysostom.
10. – Johannes Börjesson, Augustine on the Will.
11. – Bronwen Neil, Divine Providence and the Gnomic Will before Maximus.

Part III. Works and Thought

12. – Paul M. Blowers, Exegesis of Scripture.
13. – Peter Van Deun, Maximus the Confessor's Use of Literary Genres.

14. – Demetrios Bathrellos, Passions, Ascesis, and the Virtues.
15. – Torstein T. Tollefsen, Christocentric Cosmology.
16. – Andreas Andreopoulos, Eschatology in Maximus the Confessor.
17. – Jean-Claude Larchet, The Mode of Deification.
18. – Adam Cooper, Spiritual Anthropology in *Ambiguum* 7.
19. – Doru Costache, Mapping Reality within the Experience of Holiness.
20. – George C. Berthold, Christian Life and Praxis: The *Centuries on Love*.
21. – Thomas Cattoi, Liturgy as Cosmic Transformation.

Part IV. Reception

22. – Lela Khoperia, The Georgian Tradition on Maximus the Confessor.
23. – Grigory Benevich, Maximus' Heritage in Russia and Ukraine.
24. – Catherine Kavanagh, The Impact of Maximus the Confessor on John Scottus Eriugena.
25. – Andrew Louth, Maximus the Confessor's Influence and Reception in Byzantine and Modern Orthodoxy.
26. – Ian A. McFarland, The Theology of the Will.
27. – Michael Bakker, Maximus and Modern Psychology.
28. – Edward Siecienski, Maximus the Confessor and Ecumenism.
29. – Joshua Lollar, Reception of Maximian Thought in the Modern Era.

Fedir Androshchuk, Jonathan Shepard, Monica White (éd.), *Byzantium and the Viking World* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia 16). – Uppsala Universitet, Uppsala 2016. 24 × 16,5. xxvii-463 p. ISBN 978-91-554-9462-9.

L'expansion des Vikings se fit principalement sur les côtes occidentales de la mer du Nord et de l'Atlantique, mais elle se développa aussi le long des grands fleuves de l'Europe orientale, de la Scandinavie à la mer Noire. C'est ainsi que le monde viking entra en relation avec l'Empire byzantin au 9e siècle. Dans les derniers siècles de l'Empire, il continua à être représenté en particulier par les gardes varègues qui assuraient des missions de confiance. Les études rassemblées dans ce volume considèrent le monde viking sous l'angle de ses contacts avec l'Empire byzantin. Elles sont regroupées en quatre sections, dont la première donne un aperçu général sur les échanges culturels entre le monde viking et Byzance, tandis que les trois suivantes présentent les domaines particuliers où ceux-ci apparaissent : culture matérielle, sources écrites, commune foi chrétienne comme facteur d'intensification de ces relations.

Part I. Contacts and cultural transfer between Byzantium and the Viking world

1. – Jonathan Shepard, Small worlds, the general synopsis, and the British 'way from the Varangians to the Greeks'.
2. – Lesley Abrams, Connections and exchange in the Viking world.
3. – Roland Scheel, Concepts of cultural transfer between Byzantium and the north.

Part II. Contacts reflected in the material culture

4. – Fedir Androshchuk, What does material evidence tell us about contacts between Byzantium and the Viking world c. 800-1000?
5. – Marek Jankowiak, Byzantine coins in Viking-Age northern lands.

Lisa Bénou, *Pour une nouvelle histoire du droit byzantin. Théorie et pratique juridiques au* xiv*e* *siècle* (Textes, documents, études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique 11). – Éditions de l'Association Pierre Belon, Paris 2011. 23,5 × 17. xviii-395 p. Prix : 38 €. ISBN 978-2-910860-16-5.

« Anomalie de l'histoire », comme le remarque très justement Laurent Mayali dans la préface du présent ouvrage (p. 2), la dé-byzantinisation de la culture européenne se manifeste aussi dans le déni de l'héritage juridique légué par Justinien, un déni dont l'historiographie contemporaine peine à se défaire. C'est donc une courageuse réponse à cette anomalie que propose le présent ouvrage, issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2009 à l'École des hautes études en sciences sociales (Paris). Se focalisant sur la période Paléologue, Lisa Bénou y examine les rapports entre corpus juridiques et coutumes, à travers des sources éditées et inédites (Lesbos, Monè Leimônos, 7, 61 et 218 ; Paris, BnF, Suppl. gr. 1232, 1236 et 1238 ; Patmos, Monè tou hagiou Ioannou tou Theologou, 447).

Divisée en trois grandes parties, l'étude est introduite par une « Historiographie du droit byzantin » (p. 9-25) qui bouscule les idées reçues. La première partie, intitulée « Espace politique », dresse l'état des lieux pour les 13e-15e siècles (p. 27-86). La seconde, « Ordre juridique », appréhende la notion de légalité et examine l'œuvre des empereurs pour la période donnée (p. 87-225). Enfin, la troisième, « Pratique juridique », se concentre plus particulièrement sur le droit de propriété

et son application (p. 227-316). L'ouvrage est pourvu d'un tableau chronologique très détaillé, d'une riche bibliographie et de trois *indices* (noms propres, termes notables, sources).

Richard W. BISHOP, Johan LEEMANS, Hajnalka TAMAS (éd.), Liesbeth VAN DER SYPT (coll.), *Preaching after Easter. Mid-Pentecost, Ascension and Pentecost in Late Antiquity* (Supplements to Vigiliae Christianae 136). – Brill, Leyde-Boston 2016. 24 × 16 ; relié. XVIII-483 p. Prix : 140 €. ISBN 978-90-04-315532.

Le volume rassemble les actes d'un colloque tenu à la Katholieke Universiteit Leuven en mars 2013 ; celui-ci marquait l'achèvement d'un programme triennal de recherche de cette université, dirigé par Johan Leemans et mené principalement par Richard W. Bishop, sur ce thème. Les fruits d'un premier colloque avaient déjà été publiés dans un numéro thématique de la revue *Questions liturgiques* (92.4, 2011 : *God Went Up Today: Preaching the Ascension in Late Antique Christianity*). Un troisième volume, qui présentera une traduction anglaise annotée de la trentaine de sermons étudiés, est encore à paraître. Les homélies concernées sont celles qui peuvent être attribuées aux années 350-600 environ, pour les fêtes de l'Ascension, de la mi-Pentecôte et de la Pentecôte. Les contributions du livre touchent tant à l'histoire de la liturgie pour la période pascale qu'aux différentes fêtes et homélies. Dans son important article liminaire, Harald Buchinger montre l'absence de développement continu et organique pour la liturgie de cette période et, au contraire, les innovations de la seconde moitié du 4e siècle, influencées par les pratiques hiérosolymitaines et par l'élaboration progressive d'un calendrier des fêtes pour l'ensemble de l'année. L'importance des différentes contributions tient tant à l'analyse liturgique et exégétique des homélies pour chacune des trois fêtes envisagées qu'aux éléments qui portent sur l'attribution et l'authenticité, ainsi que sur la chronologie de ces sermons, dont plusieurs sont d'attribution au moins discutée, tandis que d'autres paraissent composites. En outre, les études font alterner panoramas et comparaisons avec des études détaillées de tel sermon, de la prédication de tel auteur. Le volume se clôt sur trois études consacrées à des homélies récemment éditées par E. S. Chatzoglou-Balta (*EEBS* 53, 2007-2009, p. 303-376), dont les attributions traditionnelles sont problématiques. On notera également que les homélies chrysostomiennes (et certaines homélies pseudo-chrysostomiennes) pour l'Ascension et la Pentecôte ont été récemment éditées et traduites par Nathalie Rambault (SC 561-562, 2013-2014), qui a activement contribué à ce volume.

En son ensemble, ce livre offre donc un très précieux panorama de l'histoire des fêtes de la mi-Pentecôte, de l'Ascension et de la Pentecôte dans les mondes grecs et latins de l'Antiquité tardive, des prédications qui nous les font connaître et des nombreuses questions d'attribution des textes concernées.

Mi-Pentecost
3. – Martin Kaiser, Das Mesopentekoste-Fest. Bezeugung, Charakter, Entstehung.
4. – Jean-Marie Auwers, Les sermons de Pierre Chrysologue sur la Mi-Pentecôte (LXXXV et LXXXVbis). Un état de la question.
5. – Martin Kaiser, Die (pseudo-amphilochianische) Mesopentekoste-Predigt CPG 3236.

Ascension
6. – Nathalie Rambault, La fête de l'Ascension à Antioche d'après l'homélie de Jean Chrysostome *In Ascensionem Christi*.
7. – Anthony Dupont, Augustine's Homiletic Appreciation of the Feast of the Ascension. Preaching on Christological Orthodoxy, Divine Soteriology and the Moral Life Forty Days after Easter (serm. 261-265F).
8. – Richard W. Bishop, The Authorship, Thematics, and Reception of an Ascension Sermon Attributed to Proclus of Constantinople (CPG 5820).

Pentecost
9. – Clemens Leonhard, Pentecost and Shavuot – Holy Spirit and Torah. The Quest for Traces of a Dialogue between Jews and Christians about a Shared but Separating Festival.
10. – Martin Meiser, Pentecost Homilies and Late-Antique Christian Exegesis.
11. – Johan Leemans, The Relative Routine of Preaching. Pneumatomachians in Greek Patristic Sermons on Pentecost.
12. – Sever J. Voicu, Pentecost According to Severian of Gabala.
13. – Clemens Weidmann, *Unitas Omnibus Linguis Loquitur*. An Unidentified Augustinian Sermon on Pentecost.
14. – Pauline Allen, The Pentecost Feast in Sixth-Century Antioch. The Evidence of Patriarch Severus (512-518).
15. – Nathalie Rambault, Écrire du Chrysostome. L'exemple de l'homélie 2 *Sur la Pentecôte* (CPG 4343.2).
16. – Barbara Baert, Pentecost and the Senses. A Hermeneutical Contribution to the Visual Medium and the *Sensorium* in Early Medieval Manuscript Tradition.

Liturgical Theology: The Example of Leo the Great
17. – Bronwen Neil, The Resurrection of the Body in Leo the Great's Ascension and Pentecost Homilies.
18. – Joris Geldhof, Paschal Joy Continued. Exploring Leo the Great's Theology of Christ's Ascension into Heaven.

Notes on Three Recently Edited Greek Ascension Sermons
19. – Sever J. Voicu, Evidence of Authenticity. Severian of Gabala, *In ascensionem Domini* (CPG 5028).
20. – Pauline Allen, CPG 4908 In S. Ascensionem Domini Nostri et Salvatoris Iesu Christi.
21. – Nathalie Rambault, L'homélie *In Ascensionem* CPG 4988 et son attribution à Jean Chrysostome.

Sulamith BRODBECK, Jean-Marie MARTIN, Annick PETERS-CUSTOT, Vivien PRIGENT (éd.), *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle)*. III, *Décor monumental, objets, tradition textuelle* (Collection de l'École française

de Rome 510). – École française de Rome, Rome 2015. 24 × 16. 286 p., 56 ill. Prix : 33 €. ISBN 978-2-7283-1107-1.

Cet ouvrage représente le dernier volet d'un cycle de cinq tables rondes consacrées à la question de l'héritage byzantin en Italie entre les 8e et 12e siècles. Centré sur la problématique des héritages culturels et artistiques, il vient compléter les études précédentes respectivement consacrées à la fabrique documentaire, aux cadres juridiques et sociaux, aux institutions publiques et aux structures rurales.

L'introduction présentée par Sulamith Brodbeck expose les thématiques qui font l'objet de ce livre – le décor monumental, les objets, la tradition textuelle – et leurs axes d'orientation. Un découpage par catégorie d'artefacts permet d'aborder successivement les objets de dévotion et les arts somptuaires, le décor monumental, les textes et traductions. En même temps qu'une mise en valeur des spécificités régionales, l'objectif fut de tenter de comprendre dans quelle mesure l'héritage byzantin se manifeste différemment dans les zones auparavant contrôlées par l'Empire. Les contributions apportent des éclairages ponctuels autour des questions de transmission, de tradition, de survivance, d'emprunt, de réélaboration, de re-création, de démarcation et d'éloignement. En raison des spécificités de la création culturelle et artistique, le champ chronologique de cet ouvrage va bien au-delà de la fourchette indiquée dans le titre de la série.

Première partie : Objets de dévotion et arts somptuaires

1. – Michele Bacci, La médiation liturgique : la rencontre des icônes matérielles et de leurs archétypes légendaires à Rome et à Constantinople après l'iconoclastie.
2. – Fabrizio Vona, Persistenza della tradizione tecnologica di Bisanzio nei bronzi medievali pugliesi.
3. – Jannic Durand, À propos d'orfèvrerie et de reliquaires.

Deuxième partie : Décor monumental, peinture et mosaïque

4. – Sulamith Brodbeck, Manuela De Giorgi, Marina Falla Castelfranchi, Catherine Jolivet-Lévy et Marie-Patricia Raynaud, Projet de Corpus de la peinture byzantine en Italie du Sud et en Sicile : méthode adoptée et problèmes rencontrés.
5. – Michel Berger, La Vision des prophètes et le cycle christologique de la crypte de San Biagio à San Vito dei Normanni (1196) : image et liturgie.
6. – Thomas Dittelbach, Tradizione e innovazione : il concetto di eredità bizantina in Sicilia.
7. – Simone Piazza, La pittura di area beneventano-cassinese e l'orbita bizantina : un riesame della questione.
8. – Silvia Pasi, Echi bizantini nella pittura emiliana e romagnola fra IX e XIII secolo.
9. – Serena Romano, Une hypothèse en négatif : Rome et Byzance, XIe-XIIIe siècle.

Troisième partie : Tradition textuelle et traduction

10. – Colette Duffossé, Le fragment mathématique de Bobbio et les mathématiques alexandrines : recherches sur les sources du fragment.
11. – Réka Forrai, Byzantine Saints for Frankish Warriors: Anastasius Bibliothecarius' Latin Version of the Passion of Saint Demetrius of Thessaloniki.
12. – Thomas Granier, Quel héritage byzantin dans les traductions hagiographiques sud-italiennes du haut Moyen Âge ?
13. – André Jacob, Les traductions de l'euchologe et des commentaires liturgiques byzantins dans l'Italie méridionale.
14. – Augusta Acconcia Longo, Agiografia e narrativa tra Oriente e Occidente.

Conclusioni
15. – Valentino Pace, L'eredità di Bisanzio e l'Italia : questioni e progetti.

Sulamith Brodbeck, Andréas Nicolaïdès, Paule Pagès, Brigitte Pitarakis, Ioanna Rapti, Élisabeth Iota (éd.), *Mélanges Catherine Jolivet-Lévy* (Collège de France – CNRS. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Travaux et Mémoires 20/2). – Association des Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris 2016. 24 × 17 ; relié. xxi-737 p. Prix : 90 €. ISBN 978-2-916716-62-6.

Catherine Jolivet-Lévy, dont les études sur les églises de Cappadoce, entamées par une note dans la présente revue (*REB* 34, 1976, p. 333), viennent d'être couronnées quarante ans plus tard par un maître-livre (*La Cappadoce un siècle après G. de Jerphanion*, I-II, Paris 2015, avec N. Lemaigre Demesnil), est doublement honorée par ce riche recueil de mélanges. Les 42 études qui lui sont offertes, d'une grande diversité, abordent la plupart des champs disciplinaires où elle exerça ses compétences lors d'une carrière menée à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne puis à l'École pratique des hautes études : peintures murales, enluminures, icônes, sculptures, architecture, épigraphie ou objets d'art. Mais ce volume témoigne aussi du caractère séminal de son enseignement : les contributeurs de tous pays, nombreux à avoir soutenu une thèse sous sa direction, forment aujourd'hui un jeune et abondant vivier d'historiens d'art œuvrant non seulement en France, mais aussi en Grèce, dans les Balkans, en Turquie ou ailleurs. Si à ce rôle de chef de file on ajoute l'abondante bibliographie de la récipiendaire rassemblée aux p. xi-xviii, il sera juste, pour reprendre les mots de Jean-Pierre Sodini dans sa préface (p. v-vii), de conclure à « l'éclatant apport de Catherine Jolivet-Lévy à l'étude de l'art chrétien du monde balkanique et oriental ». Voici le contenu de ce livre, richement orné d'illustrations en couleur :

1. – Saška Bogevska-Capuano, Les images acheiropoïètes du sanctuaire de l'église de la Naissance de la Vierge à Mali Grad (Albanie).
2. – Sulamith Brodbeck, Soixante saintes femmes dans le narthex de Sainte-Sophie d'Ohrid (xie siècle). Un programme hagiographique exceptionnel.
3. – Jean-Pierre Caillet et Fabienne Joubert, Monuments funéraires byzantins des xiiie-xive siècles : des modèles francs ?
4. – Florence Calament et Héléna Rochard, Les peintres à l'œuvre à Baouît : témoignages épigraphiques et picturaux.
5. – John Cotsonis, "What shall we call you, O holy ones?" (*Martyrikon automelon, plagal* 4th): Images of Saints and Their Invocations on Byzantine Lead Seals as a Means of Investigating Personal Piety (6th-12th Centuries).
6. – Anthony Cutler and Philipp Niewöhner, Towards a History of Byzantine Ivory Carving from the Late 6th to the Late 9th Century.
7. – Jeanne Devoge, La représentation de l'amitié dans les Livres de Job byzantins illustrés.
8. – Jannic Durand, Les reliques du reliquaire de Jaucourt.
9. – Marina Falla Castelfranchi, Il programma iconografico della cripta della chiesa di Santa Lucia a Brindisi.

10. – Sharon E. J. Gerstel, Crossing Borders: The Ornamental Decoration of St. Nicholas at Phountoukli at Rhodes.
11. – Élodie Guilhem, Un saint inattendu dans le *diakonikon* de l'église Santa Maria Assunta de Torcello : saint Martin, Père de l'Église latine ?
12. – Lydie Hadermann-Misguich, Résonances byzantines dans la peinture flamande du XVe siècle.
13. – Nada Hélou, Une école byzantine de peinture active aux XIIe et XIIIe siècles au Liban. Étude stylistique.
14. – Nina Iamanidzé, L'arc triomphal et son décor dans les églises médiévales de la Géorgie : quelques exemples de Svanet'i.
15. – Mat Immerzeel, Men in White: A Medieval Description of a Wall Painting in Deir al-Khandaq, Egypt.
16. – Ivana Jevtić, « Pierres vivantes ». Sur la représentation des idoles dans la peinture paléologue.
17. – Maria Kambouri-Vamvoukou, La Lutte de Jacob avec l'ange. Interprétations et reflets dans l'art byzantin.
18. – Georges Kiourtzian, Les inscriptions grecques de Nagyszentmiklós.
19. – Chryssavgi Koutsikou, Une icône-*vitae* inédite de saint Christophore. Remarques sur les choix iconographiques d'un peintre crétois du XVIIe siècle.
20. – Irène Leontakianakou, La Vierge allaitant. Icônes crétoises de la *Galaktotrophousa* (XVe-XVIIe siècle) et *Madonna dell'Umiltà*.
21. – Aspasie Louvi-Kizi, Modes de construction occidentaux dans le Péloponnèse après la conquête franque.
22. – Thomas F. Mathews, The Showing of the Gospel in the Divine Liturgy.
23. – Sophie Métivier, Le monastère du Sauveur de Bathys Rhyax. Remarques sur l'élaboration du Synaxaire de Constantinople.
24. – Robert Ousterhout, The *Acheiropoietos* That Wasn't There.
25. – Valentino Pace, Santa Marina a Muro Leccese. Una questione di metodo e una riflessione sulla pittura « bizantina » in Puglia.
26. – Simone Piazza, Trois figures du Christ au milieu de la Communion des Apôtres : nouvelles considérations autour du cas de Cimitile (XIe siècle).
27. – Brigitte Pitarakis, Bras de lumière sur le *templon* médiéval (XIe-XIIIe siècle) : un dispositif en bronze inédit au Musée archéologique d'Edirne.
28. – Chryssa Ranoutsaki, Cretan Hagiography: Notes on St. Eustathios.
29. – Ioanna Rapti, Art chrétien en Anatolie turque au XIIIe siècle : les évangiles rouges de Chicago (University Library, Goodspeed 949).
30. – Nikolaos D. Siomkos, Un cycle hagiographique inédit de saint Jean le Théologien sur une icône bilatérale de Kastoria.
31. – Zaza Skhirtladze, Illuminated Liturgical Scrolls in Late Medieval Georgia: The Gelati *Eilitarion*.
32. – Engelina Smirnova, Illuminations of Bible Odes in the Simonov Psalter of Novgorod, Moscow, State Historical Museum, Chlud. 3, and the Byzantine Tradition.
33. – Jean-Pierre Sodini, Une boucle de fermoir dans une tombe de la cathédrale de Xanthos.
34. – Jean-Michel Spieser et Manuela Studer-Karlen, Remarques sur la datation de l'église de Tokalı 2.
35. – Anghéliki Stavropoulou, Catherine, sage et sainte : les débuts de son iconographie en France.

36. – Antonis Tsakalos, Culte et architecture en Cappadoce chrétienne à travers les siècles d'après les monuments et la tradition orale.
37. – Tolga B. Uyar, Un monument peu connu de Cappadoce : l'église de Gökçetoprak.
38. – Catherine Vanderheyde, Les inscriptions du moine Grégoire et le décor en marbre du *katholikon* du monastère d'Hosios Loukas.
39. – Ioannis Vitaliotis, Onuphre le Chypriote, peintre post-byzantin en Albanie (vers 1591-1625) : une esquisse de son activité artistique à travers le corpus de son œuvre.
40. – Maria Xenaki, Découvertes épigraphiques dans la vallée de Peristremma en Cappadoce.
41. – Élisabeth Yota, Le tétraévangile Kiev A 25 : réflexions sur son décor et sur la figure du donateur.
42. – Maria Zoubouli, « Peins la faucille sur le mur ». Vision, exégèse et image.

Peter Brown, *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*. – Harvard University Press, Cambridge (MA)-Londres 2015. 21,5 × 14,5. xix-262 p. Prix : 22,5 €. ISBN 978-0-67496-758-8.

Ce livre est issu de trois conférences données par l'auteur à Vienne en 2012 et portant sur l'évolution du lien entre le ciel et la terre – soit entre les morts et les vivants – par le biais de l'argent. Dans son introduction, P. Brown indique que cette étude se donne comme objectif de montrer comment les changements de conception de la vie future reflètent des changements culturels, religieux et sociaux qui mènent de l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Pour ce faire, il compare la vision de l'autre monde décrite en 688 par Julien de Tolède dans son *Prognosticon futuri saeculi* (un parcours accidenté de l'âme entre la mort et la résurrection), à celle que nourrissaient, au 3e siècle, Tertullien et Cyprien (un temps suspendu, pour l'âme, dans l'attente de la résurrection), et il retrace l'évolution de cette vision entre ces deux points chronologiques. La question récurrente est : « Que peuvent faire les vivants pour les morts ? » Dans les réponses à cette question, la place de l'argent tient, entre autres, à deux passages scripturaires : Pr 13, 8 (« La rançon de l'âme d'un homme est sa richesse ») et Mt 19, 21 (« Vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel »). C'est l'évolution de cette sorte de « placement financier », de spéculation sur le ciel que P. Brown étudie, analysant pour ce faire aussi bien les sépultures et les inscriptions funéraires que l'hagiographie, les visions, les réponses de Mani et d'Augustin aux questions sur le sort de l'âme, la controverse entre Pélage et Augustin (avec cette question cruciale : vaut-il mieux donner tous ses biens d'un coup ou multiplier les aumônes quotidiennes ?). L'effondrement de l'Empire romain, la montée des royaumes barbares, l'influence du monachisme (qui introduit la concurrence entre le pauvre et le moine pour l'intercession en faveur des morts) sont convoqués pour comprendre cette « révolution silencieuse », ce « glissement de plaques tectoniques » qui fait passer de l'univers hiérarchisé des âmes (celui des néoplatoniciens qui attribuaient à chaque âme une place plus ou moins élevée dans le ciel) à celui d'une trichotomie : les saints au ciel, les damnés en enfer, les pécheurs entre deux. Le purgatoire n'est plus loin,

et l'argent sous forme d'aumône garantit le lien entre morts et vivants. Cette étude aborde un grand nombre de questions sociales et religieuses et, comme souvent chez P. Brown, l'abondance des images et les rapprochements inattendus rendent la lecture de ce livre aussi agréable que stimulante.

Matei CAZACU, *Au carrefour des Empires et des mers. Études d'histoire médiévale et moderne*. Édité par Emanuel Constantin ANTOCHE et Lidia COTOVANU (Florilegium magistrorum historiae archaeologiaeque Antiquitatis et Medii Aevi 18). – Editura Academiei Române et Editura Istros a Muzeului Brăilei „Carol I", Bucarest-Brăila 2015. 23 × 16,5 ; relié. 476 p. ISBN 978-973-27-2590-0.

Au début du volume, Emanuel Constantin Antoche (Matei Cazacu, l'un des derniers historiens européens de l'exil, p. 11-15) indique les grandes étapes de la vie de l'auteur, qui, fuyant le régime communiste de Roumanie, s'est réfugié en France en 1971. Dans le même avant-propos sont également exposés les thèmes de prédilection traités par celui-ci : avant tout l'histoire des Principautés danubiennes de Valachie et de Moldavie aux 15e-16e siècles, puis quelques destinées extraordinaires comme celles de Gilles de Rais ou de Dracula. Sont reprises dans le volume vingt-trois études rédigées en français et publiées entre 1971 et 2009. Elles sont réparties en cinq sections.

I. Pouvoir, institutions, pratiques

1. – La royauté sacrée dans la Serbie médiévale (en collaboration avec Ana Dumitrescu).
2. – La Valachie médiévale et moderne : esquisse historique.
3. – À propos de Iaţco de Suceava : entre le mythe et la réalité.
4. – Saint Jean le Nouveau, son martyre, ses reliques et leur translation à Suceava (1415).
5. – Prince, État et Église en Valachie et en Moldavie aux XVe-XVIe siècles.
6. – La famille et le statut de la femme en Moldavie (XIVe-XIXe siècles).
7. – La mort infâme : décapitation et exposition des têtes à Istanbul (XVe-XIXe siècles).

II. Église, confession, culture

8. – Dimitrije Ljubavić (c. 1519-1564) et l'imprimerie slave dans l'Europe du Sud-Est au XVIe siècle. Nouvelles contributions.
9. – Moines savants et popes ignorants dans le monde orthodoxe post-byzantin.
10. – La tolérance religieuse en Valachie et en Moldavie depuis le XIVe siècle.
11. – La conversion à l'Islam du prince Iliaş Rareş de Moldavie (1551) : un nouveau témoignage.

III. Héritages romains et byzantins

12. – L'idée de Rome chez les Russes : l'aspect philologique (XIe-XVIe siècles).
13. – Rome dans la vision des Russes au Moyen-Âge. Le tournant du Concile de Florence (1439-1440).
14. – Aux sources de l'autocratie russe. Les influences roumaines et hongroises (XVe-XVIe siècles).

IV. Croisade et commerce

15. – À propos de l'expansion polono-lituanienne au nord de la mer Noire aux XIVe-XVe siècles : Czarnigrad, la « Cité Noire » de l'embouchure du Dniestr.

Paolo CESARETTI (trad.), *Leonzio di Neapoli, Niceforo prete di Santa Sofia, Vite dei Saloi Simeone e Andrea* (Testi e studi bizantino-neoellenici 19). – Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Università di Roma « La Sapienza », Rome 2014. 24 × 16,5. 397 p. Prix : 40 €. ISBN 978-88-940045-2-6.

Lors de sa première parution en 1990, dans la collection « Oscar Uomini e Religioni » de la maison d'édition A. Mondadori, la traduction de Paolo Cesaretti, *Santi folli di Bizanzio. Vite di Simeone e Andrea*, avait semble-t-il manqué son public, peut-être parce qu'elle était en avance sur son temps. Retiré de la vente en 1994, le titre resta depuis cette date inaccessible aux spécialistes de l'hagiographie byzantine, la plupart des bibliothèques concernées ne se l'étant pas procuré au moment de sa publication. Pourtant, cette traduction italienne se fondait sur des textes solides, établis par Lennart Rydén : *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapoli*, édité à Uppsala en 1963 ; *The Life of Saint Andrew the Fool* (Uppsala 1995), travail à l'époque inédit, mais auquel Cesaretti avait eu accès (cf. p. 8).

Grâce au soutien d'Augusta Acconcia Longo et d'Andrea Luzzi, la traduction de Cesaretti, entièrement remaniée, est désormais éditée dans la collection « Testi e studi bizantino-neoellenici » de l'Université de Rome « La Sapienza ». Elle est toujours précédée de l'Introduction de Rydén († 2002), mais enrichie d'une bibliographie actuelle, d'une annotation trois à quatre fois supérieure en volume à celle de la première édition, de quatre cartes supplémentaires, d'*indices*, ainsi que d'une postface dressant un *status quaestionis* systématique des études contemporaines relatives aux *saloi*. Enfin, pour que le contact avec le grand public ne soit pas entièrement rompu, un « exercice de lecture » original (p. 353-357) et un glossaire intitulé « Il mondo dei *saloi* in trenta parole » (p. 359-382) agrémentent la publication.

Olivier DELOUIS, Sophie MÉTIVIER, Paule PAGÈS (éd.), *Le saint, le moine et le paysan. Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan* (Byzantina

Sorbonensia 29). – Publications de la Sorbonne, Paris 2016. 24 × 16. XX-757 p. Prix : 45 €. ISBN 978-2-85944-972-8.

Dans ce volume de Mélanges dédié à Michel Kaplan, Professeur d'histoire byzantine à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne de 1988 à 2015, on trouvera trente-cinq contributions substantielles. Abordant des thématiques chères au dédicataire – histoire du monde rural, histoire des mentalités, hagiographie –, le volume, dirigé par O. Delouis, S. Métivier et P. Pagès, fait la part belle aux sources textuelles, dont quelques-unes bénéficient ici de premières ou de nouvelles éditions (n°s 7, 20 et 21). L'archéologie et la numismatique ne sont pas en reste (n°s 2, 22, 27, 31 et 35). Comme il se doit, la liste des travaux de Michel Kaplan pour les années 1976 à 2016 figure en début de volume (p. XI-XX). Les études ont été très simplement rangées par ordre alphabétique de leurs auteurs :

1. – Ilias Anagnostakis, Trois raisins de Dionysos byzantin.
2. – Marie-France Auzépy, Liturgie et art sous les Isauriens : à propos de la Dormition de Nicée.
3. – Michel Balard, Les Génois dans l'Empire byzantin.
4. – Jean-Claude Cheynet, Intrigues à la cour de Constantinople : le délitement d'une faction (1057-1081).
5. – Estelle Cronnier, Le saint, sa Vie, sa relique : l'exemple du bienheureux David de Thessalonique.
6. – Nathalie Delierneux, Les moniales à Byzance, entre clôture et vie publique (VIIIe-début XIIe siècle).
7. – Olivier Delouis, La profession de foi pour l'ordination des évêques (avec un formulaire inédit du patriarche Photius).
8. – Vincent Déroche, Notes sur le VIIe siècle.
9. – Stéphanos Efthymiadis, L'incubation à l'époque mésobyzantine : problèmes de survivance historique et de représentation littéraire (VIIIe-XIIIe siècle).
10. – Raúl Estangüi Gómez, Richesses et propriété paysannes à Byzance (XIe-XIVe siècle).
11. – Bernard Flusin, L'hagiographie chypriote et le modèle de la sainteté épiscopale.
12. – Jean-Pierre Grélois, Saint Constantin, les Caramaniens et les Anasténarèdés.
13. – John Haldon, A context for two "evil deeds": Nikephoros I and the origins of the *themata*.
14. – Buket Kitapçı Bayrı, Deux logothètes et un empereur. *Martyria* et propagande impériale à l'époque d'Andronic II Paléologue.
15. – Bénédicte Lesieur, Les higoumènes « ecclésiaux » dans les sources palestiniennes (V^e^-VIe siècle).
16. – Paul Magdalino, The House of Basil the Parakoimomenos.
17. – Élisabeth Malamut, L'impératrice byzantine et le cérémonial (VIIIe-XIIe siècle).
18. – Smilja Marjanović-Dušanić, L'écho du culte de Nicéphore Phocas chez les Slaves des Balkans.
19. – Athanasios Markopoulos, Notes et remarques sur la *Vie de saint Pierre d'Atroa*.
20. – Jean-Marie Martin, *Petri Diaconi Altercatio pro Romana Ecclesia contra Graecum quendam* (1137).
21. – Bernadette Martin-Hisard, L'ange et le pape : le témoin géorgien d'une Vie grecque perdue de Grégoire le Grand.

22. – Sophie Métivier, Cécile Morrisson, Un peu de l'or de Byzance. Le trésor de Pınarbaşı en Cappadoce (enfoui vers 654).
23. – Benjamin Moulet, Gourmandise et excès alimentaires à Byzance.
24. – Paolo Odorico, Le *Bios* de Kékauménos.
25. – Arietta Papaconstantinou, « Choses de femme » et accès au crédit dans l'Égypte rurale sous les Omeyyades.
26. – Inmaculada Pérez Martín, La sécularisation du monachisme byzantin à l'époque macédonienne : l'évidence manuscrite.
27. – Vivien Prigent, Des pères et des fils. Note de numismatique sicilienne pour servir à l'histoire du règne de Constantin IV.
28. – Renaud Rochette, Les martyrs de l'Union sur le mont Athos.
29. – Georges Sidéris, Bassianos, les monastères de Bassianou et de Matrônès (ve-vie siècle).
30. – Kostis Smyrlis, Wooing the petty elite: Privilege and imperial authority in Byzantium, 13th-mid 14th century.
31. – Jean-Pierre Sodini, L'eulogie de saint Syméon Stylite l'Ancien aux cavaliers.
32. – Michel Stavrou, Théodore II Lascaris fut-il associé au règne de son père Jean III Doukas Vatatzès ?
33. – Alice-Mary Talbot, Caves, demons and holy men.
34. – Pablo Ubierna, Apocalyptique et ascétisme. L'*Apocalypse d'Élie* et le monachisme égyptien dans l'Antiquité tardive.
35. – Constantin Zuckerman, On a bountiful harvest at Antioch of Pisidia (with special regard to the Byzantine *modios* and to the Mediterranean diet).

Marco Di Branco, Angelo Izzo, *L'elogio della sconfitta. Un trattato inedito di Teodoro Paleologo marchese di Monferrato* (I libri di Viella 190). – Viella Libreria editrice, Rome 2015. 21 × 15. 99 p. Prix : 20 €. ISBN 978-8-86728-388-0.

Le manuscrit 11042 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles contient la traduction en vieux français de deux traités de Théodore Paléologue, marquis de Montferrat, dont l'original grec est perdu : *Enseignemens* et *Divisions sur la manière des richeces et provretez de ce monde*. Le premier de ces traités (*Enseignemens*) a été édité en 1983 par Christine Knowles (cf. *REB* 42, 1984, p. 301), avec les fragments conservés d'une traduction latine due à Théodore lui-même. Le présent livre édite le texte en ancien français des *Divisions*, dans une transcription de Marco Di Branco, accompagné d'une traduction italienne. Cette *editio princeps* est introduite par deux chapitres.

Le premier, dû à la plume de Marco di Branco, présente Théodore Paléologue (*ca* 1291-1338), fils d'Andronic II et de sa seconde épouse Yolande de Montferrat, devenue Irène lors de son mariage. À la mort du frère de Yolande, Théodore devint marquis de Montferrat et il partagea sa vie entre l'Occident et Byzance. M. Di Branco expose les ambitions déçues de Théodore, qui se voyait empereur de Constantinople, en tant que fils d'Andronic II, ou roi de Thessalonique, en tant que descendant de Boniface de Montferrat. Il rédigea les *Enseignemens* à Constantinople en 1327, et les *Divisions* à la fin de sa vie. Alors que le premier est une sorte de miroir des princes, le second, édité ici, est une réflexion personnelle sur la

richesse et la pauvreté. Le titre donné au volume (*elogio della sconfitta*) illustre le fait que, contrairement aux autres auteurs qui prônent une sorte d'utopie réformiste, Théodore exprime une condamnation de la richesse en tant que telle et un pessimisme radical sur la possibilité de changer le monde.

Le second chapitre, rédigé par Angelo Izzo, présente Jehan de Vignay (*ca* 1283-après 1340) qui a traduit les traités de Théodore pour la cour de Philippe VI de Valois. Le manuscrit de cette traduction fut acheté par Philippe le Hardi en 1383 et intégré dans la bibliothèque des ducs de Bourgogne, où il devait contribuer à la légitimation de la cour bourguignonne face à la dynastie royale.

Les *Décisions* développent des idées générales sur la richesse : la plaie des flatteurs (avec une réécriture de la fable d'Ésope sur le corbeau et le renard), la réprobation des riches qui ont reçu leurs biens non de leur travail mais de leurs parents, ainsi qu'une condamnation de l'avarice, présentée comme le plus grave des péchés. Il serait intéressant de savoir si « avarice » traduisait le grec πλεονεξία, un terme récurrent chez les auteurs byzantins du 14e siècle (Choumnos, Makrembolitès, Cabasilas).

Le texte du traité est suivi d'un *Appendice* par M. Di Branco à propos de la présence d'un petit paragraphe sur Théodore de Montferrat dans un recueil encyclopédique arabe d'al-ʿUmarī (1340), et d'une bibliographie. À propos de cette bibliographie, signalons un état récent des connaissances sur Yolande-Irène de Montferrat, femme d'Andronic II, sous la plume d'Élisabeth Malamut, qui pourrait y être ajouté : Pouvoir et influence des impératrices de Thessalonique. Trois exemples célèbres du XIVe siècle, dans É. Malamut et M. Ouerfelli (éd.), *Villes méditerranéennes au Moyen Âge* (Le Temps de l'Histoire), Aix-en-Provence 2014, p. 59-74.

Jean-Luc FOURNET, Arietta PAPACONSTANTINOU (éd.), *Mélanges Jean Gascou. Textes et études papyrologiques* (P.Gascou) (Collège de France – CNRS. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Travaux et Mémoires 20/1). – Association des Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris 2016. 24 × 17 ; relié. XIX-686 p. Prix : 90 €. ISBN 978-2-916716-59-6.

Pour honorer Jean Gascou, figure de proue de la papyrologie de l'Égypte byzantine et arabe, les deux éditeurs ont construit un imposant volume où abondent les sources : 88 papyrus et ostraca, rédigés en grec, latin, copte et arabe, y sont édités et regroupés dans une première partie, tandis que 9 études historiques complètent ce riche matériau. Pour évaluer le rayonnement académique du dédicataire auprès de la communauté savante, il n'est qu'à constater l'origine géographique fort variée des auteurs de ces 39 contributions. Précédées d'une bibliographie de Jean Gascou, ces pages à la présentation soignée s'achèvent par quatre index des papyrus pour chacune des langues citées. Voici le contenu du livre :

I. Textes

1. – Rodney Ast, Latin ostraca from Vandal North Africa.
2. – Roger S. Bagnall, Two partnership agreements from the Dakhla Oasis.
3. – Guido Bastianini, Amuleto cristiano.
4. – Amin Benaissa, A recruit's enrolment in a military unit and a new *dux Thebaidis*.

5. – Lajos Berkes, New evidence on Byzantine aristocrats in fiscal contexts from the 5th-6th centuries.
6. – Anne Boud'hors, Degrés d'arabisation dans l'Égypte du VIII[e] siècle : *CPR* II 228 revisité.
7. – Florence Calament, Coup de projecteur sur un document copte des archives du monastère Saint-Jérémie de Saqqara : *P.RevilloutCopt. 3* (P.Louvre N 2405/5).
8. – Malcolm Choat, A receipt for wine from the Aspidas archive.
9. – Alain Delattre et Naïm Vanthieghem, Un ensemble archivistique trilingue à Strasbourg : un protocole et deux ordres de réquisition de la fin du VII[e] siècle.
10. – Tomasz Derda et Joanna Wegner, Letter from Tebetny to the monks of Naqlun concerning fieldwork *(P.Naqlun 39)*.
11. – Jean-Luc Fournet, Un curieux contrat d'engagement d'intendant des archives de Dioscore d'Aphrodité.
12. – Esther Garel, Le *gnôstêr* et le comarque dans les papyrus coptes : nouveau témoignage de P.Sorb. inv. 2488.
13. – Nikolaos Gonis, Payments to *bucellarii* in seventh-century Oxyrhynchus.
14. – Dieter Hagedorn et Bärbel Kramer, Zwei Schreibübungen und ein Geschäftsbrief byzantinischer Zeit.
15. – Paul Heilporn, Correspondance officielle à propos de deux perséas morts.
16. – Todd M. Hickey, Three late antique *descripta* from *P.Amh.* II.
17. – Andrea Jördens, Drei Verträge aus dem kirchlichen Milieu.
18. – Alain Martin, Note de service de Makrobios à Silbanos.
19. – Roberta Mazza, Old and new papyri from the estate of Lady Victorina.
20. – Fritz Mitthof et Amphilochios Papathomas, Sorgen um Gesundheit und Geld: Ein spätantiker Privatbrief aus Alexandrien in die Thebais.
21. – Federico Morelli, L'imperatrice e i lebbrosi: un pagamento del duca di Alessandria e curatore della domus divina Athanasios per una fondazione di Aelia Theodora.
22. – Bernhard Palme, Neue Texte zum Dossier des Flavius Flavianus und Flavius Ptolemaeus.
23. – Lucian Reinfandt et Naïm Vanthieghem, Les archives fiscales de Mīnā, fils de Damarqūra, un contribuable copte du IX[e] siècle.
24. – Fabian Reiter, Brieffragment bezüglich einer Vermögensauseinandersetzung aus der Trierer Papyrussammlung.
25. – Tonio Sebastian Richter, Ein fatimidenzeitliches koptisches Rechnungsheft aus den Papieren Noël Girons.
26. – Gesa Schenke, Two papyri from Jeme.
27. – John David Thomas, List of foodstuffs and other items.
28. – Sofía Torallas Tovar, Two documents from the abbey of Montserrat.
29. – Peter van Minnen, Receipt for salary payment to two village clerics.
30. – Klaas A. Worp, Miscellaneous new Greek papyri from Kellis.

II. Études

31. – Giuseppina Azzarello, *VBP* IV 95: qualche proposta di revisione.
32. – Phil Booth, The last years of Cyrus, patriarch of Alexandria († 642).
33. – Willy Clarysse, Kosmas and Damianus in Egyptian onomastics.
34. – Denis Feissel, Μουζίκια et autres coffres, de l'Égypte byzantine à Isidore de Séville.
35. – James G. Keenan, Cargo checking at Alexandria and the late antique annona: *P.Turner* 45.

36. – Johannes Kramer, Das Bild der Stadt Köln im *Hadrianus* (*P.Monts.Roca* III).
37. – Avshalom Laniado, Abba Ammonathas et son miracle : fiscalité, diplomatique et sainteté en Égypte byzantine.
38. – Arietta Papaconstantinou, Credit, debt and dependence in early Islamic Egypt.
39. – Constantin Zuckerman, Between the Cadaster of Aphroditè and the Cadaster of Thebes, or, The emergence of *modios* as an area unit.

Elisabeth GÖRANSSON, Gunilla IVERSEN, Barbara CROSTINI, Brian M. JENSEN, Erika KIHLMAN, Eva ODELMAN, Denis SEARBY (éd.), *The Art of Editing Medieval Greek and Latin. A Casebook* (Studies and Texts 203). – Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2016. 23,5 × 16 ; relié. XIX-452 p. ISBN 978-0-88844-203-1.

Le programme de recherche de l'Université de Stockholm, *Ars edendi* (2008-2015), a fait porter ses travaux sur les méthodes d'édition des textes médiévaux ; quatre volumes ont déjà paru (*Ars edendi Lectures*), qui rassemblent les conférences organisées dans ce cadre. Le présent volume offre au contraire le cœur du travail réalisé ; il s'agit d'une collection d'études de cas, autour de différents types de traditions textuelles, de divers types de textes, de méthodes et de choix variés d'édition : commentaires, florilèges et chaînes exégétiques, textes transmis en différentes versions, autographes, etc. Les exemples retenus portent volontairement sur des situations limites, qui sortent des catégories usuelles, comme celle du texte fixe, œuvre unique d'un auteur connu. Chaque contribution présente, de manière très claire, les contours du cas ainsi que les solutions choisies et en discute les conséquences. Au début de chaque article, on trouve quelques rubriques qui orientent immédiatement dans la lecture : type de texte ; date ; témoins manuscrits utilisés dans l'étude ; problèmes de méthode ; solutions proposées ; autres contributions du volume en lien avec la présente étude. Le guide du lecteur initial offre également plusieurs parcours de lecture, par genre littéraire et type de texte, mais également en fonction des pratiques éditoriales. Au sein de ce très bel ensemble, qui constitue un manuel pratique dont la lecture ne peut être que très vivement recommandée à tous les éditeurs de textes, deux contributions échappent au modèle général : celle de C. Macé envisage les liens entre normes éditoriales et modalités d'édition, tandis que la contribution finale d'E. Göransson offre une très utile vue d'ensemble, reprenant de manière synthétique et critique les points abordés dans les contributions qui précèdent. Le livre se clôt par un glossaire, un index des manuscrits et un index général.

1. – Alexander Andrée, Editing the Gloss (later *Glossa ordinaria*) on the Gospel of John: A Structural Approach.
2. – Theodora Antonopoulou, The Ancient Passion of St Clement of Ancyra: Preliminary Remarks on the Planned First Edition.
3. – Alessandra Bucossi, The Use of *Apparatus Collationum Fontium* in the Critical Edition of a Patristic Anthology.
4. – Barbara Crostini, Editing a Greek Catena to the Psalter from a Single Illuminated Manuscript: Vaticanus graecus 752.
5. – Eric Cullhed, Editing Byzantine Scholarly Texts in Authorized Manuscripts: The Case of Eustathios of Thessalonike's *Parekbolai on the Odyssey*.

6. – Greti Dinkova-Bruun, On the Problem of Editing Versions: Peter Riga's *Euangelium*.
7. – Claes Gejrot, Original Value: On Diplomatics and Editorial Work.
8. – Andrew Hicks, Editing Medieval Commentaries on Martianus Capella's *De nuptiis Philologiae et Mercurii*: A *Synopsis Traditionis*.
9. – Gunilla Iversen, Liturgical Lyrics in Many Local Versions: Text Edition of Tropes and Prosulas to the Gloria Chant in the Medieval Mass.
10. – Brian M. Jensen, A Modified Diplomatic Edition of *Lectionarium Placentinum*.
11. – Erika Kihlman, The "Representative Text": Editing Sequence Commentaries.
12. – Caroline Macé, Rules and Guidelines in Book Series and Their Impact on Scholarly Editions.
13. – Eva Odelman, A "Semi-Critical" Edition of the Model Sermon Collection *Sermones moralissimi de tempore* by Nicolaus de Aquaevilla.
14. – Sinéad O'Sullivan, Problems in Editing Glosses: A Case Study of Carolingian Glosses on Martianus Capella.
15. – Filippomaria Pontani, Thoughts on Editing Greek Scholia: The Case of the Exegesis to the *Odyssey*.
16. – Denis Searby, The Dicts and Sayings of Philosophers in the Digital Age.
17. – Christina Thomsen Thörnqvist, Insignificant Errors of Great Importance: Some Notes on the Editing of Ancient and Medieval Latin Texts on Logic.
18. – Staffan Wahlgren, Close to the Author – But How Close? Theodorus Metochites, *Semeioseis gnomikai*.
19. – Elisabet Göransson, Connecting the Case Studies: Editorial Methods and the Editorial Circle Model.

Vojtěch Hladký, *The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*. – Ashgate, Farnham-Burlington 2014. 24 × 16 ; relié. 390 p. Prix : 100 £. ISBN 978-1-409-45294-2.

Cet ouvrage ne prétend pas renouveler la biographie du philosophe byzantin du 15e siècle Georges Gémistos Pléthon, mais propose une étude globale de sa pensée, tant de sa philosophie que de ses opinions religieuses. Pléthon est connu comme un platonicien, clairement hostile à la tendance philosophique majoritaire à Byzance qui se réclamait plutôt d'Aristote : il est l'auteur d'une œuvre qu'on a souvent qualifiée de néopaïenne, le *Traité des lois*. V. Hladký s'oppose à cette interprétation, considérant Pléthon comme un humaniste de la Renaissance féru de culture grecque antique, mais néanmoins chrétien. Les hymnes aux anciens dieux grecs contenus dans le *Traité des lois* n'auraient donc pas une portée antichrétienne, mais constitueraient les éléments d'un système philosophique rationnel dont l'auteur reconstitue la logique interne.

Marek Jankowiak, Federico Montinaro (éd.), *Studies in Theophanes* (Collège de France – CNRS. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Travaux et Mémoires 19). – Association des Amis du Centre d'Histoire

et Civilisation de Byzance, Paris 2015. 24,5 × 18 ; relié. XII-516 p. Prix : 90 €. ISBN 978-2-916716-58-9.

Le volume rassemble les actes d'un colloque tenu à Paris en septembre 2012. La *Chronographie* attribuée à Théophane le Confesseur, qui couvre la période 284-813, est une source majeure pour les âges obscurs. Quinze ans après la publication d'une importante traduction anglaise par C. Mango et R. Scott, l'objectif du colloque était de faire le point sur les avancées de la recherche relatives à la *Chronographie*, à son auteur, à ses sources et à sa transmission. Les débats sur ce texte sont nombreux et fournis, et le présent volume revient sur tous les points controversés, en y apportant de nouvelles précisions et des hypothèses neuves : identité de l'auteur et ses relations avec Georges le Syncelle, y compris dans le corps du texte tel que nous le possédons ; évaluation de l'histoire textuelle de la *Chronographie* et de la place du *Paris. gr.* 1710, dont le début (titre et préface) est le fruit d'un remaniement ancien par le copiste principal, ainsi que de la réception byzantine et slave ; sources byzantines et orientales, à propos desquelles les débats restent particulièrement vifs, et sources les plus récentes pour la fin du 7e et le début du 8e siècle. Le concert des voix divergentes et des approches complémentaires est plus que souhaitable à propos d'un texte à l'histoire aussi complexe que la *Chronographie* : le présent volume offre au lecteur un remarquable aperçu de l'état actuel des connaissances, mais permet surtout d'importants pas en avant dans la plupart des domaines étudiés.

1. – Marek Jankowiak et Federico Montinaro, Introduction.

The authorship of the Chronicle

2. – Warren Treadgold, The life and wider significance of George Syncellus.
3. – Constantin Zuckerman, Theophanes the Confessor and Theophanes the Chronicler, or, A story of square brackets.
4. – Marek Jankowiak, Framing universal history: Syncellus' canon and Theophanes' rubrics.
5. – Andrzej Kompa, In search of Syncellus' and Theophanes' own words: the authorship of the *Chronographia* revisited.
6. – Jesse W. Torgerson, From the many, one? The shared manuscripts of the *Chronicle* of Theophanes and the *Chronography* of Synkellos.

Transmission, transcription, translation

7. – Filippo Ronconi, La première circulation de la « Chronique de Théophane » : notes paléographiques et codicologiques.
8. – Bronwen Neil, Theophanes Confessor on the Arab conquest: the Latin version by Anastasius Bibliothecarius.
9. – Juan Signes Codoñer, Theophanes at the time of Leo VI.
10. – Federico Montinaro, The *Chronicle* of Theophanes in the indirect tradition.
11. – Anna-Marija Totomanova, The *Chronicle* of Theophanes the Confessor in the Slavic Tradition.

Theophanes and early Byzantine history

12. – Roger Scott, The first half of Theophanes' *Chronicle*.
13. – Irina Tamarkina, Veneration of relics in the *Chronicle* of Theophanes.
14. – Geoffrey Greatrex, Théophane et ses sources sur la guerre d'Anastase Ier contre les Perses.
15. – Bernard Pouderon, Théophane, témoin de l'*Épitomè d'histoires ecclésiastiques*, de Théodore le Lecteur ou de Jean Diacrinoménos ?

16. – Anna Kotłowska et Łukasz Różycki, The battle of Solachon of 586 in light of the works of Theophylact Simocatta and Theophanes.
17. – Salvatore Cosentino, La perception du domaine économique dans la *Chronographie* de Théophane.

Theophilus of Edessa

18. – Robert G. Hoyland, Agapius, Theophilus and Muslim sources.
19. – Muriel Debié, Theophanes' "Oriental source": what can we learn from Syriac historiography?
20. – Maria Conterno, Theophilos, "the most likely candidate"? Towards a reappraisal of the question of Theophanes' "Oriental source(s)".
21. – Andy Hilkens, Before the Eastern source: Theophanes and the late Syriac Orthodox chronicles, 4th-6th centuries.

Theophanes and recent history

22. – Stephanie Forrest, Theophanes' Byzantine source for the late seventh and early eighth centuries, *c.* AD 668-716.
23. – Lee Mordechai, The last century of Theophanes' *Chronicles*: a statistical approach.
24. – Dmitry Afinogenov, Style, structure, and authorship of the hypothetical source of Theophanes for the reigns of Leo III and Constantine V.
25. – James Howard-Johnston, Theophanes and the recent past: the crisis of 782 and its antecedents.

Mikonja Knežević (éd.), *The Ways of Byzantine Philosophy*. – Sebastian Press, Alhambra (CA) 2015. 23 × 15,5. x-476 p. ISBN 978-1-936773-25-1.

Ouvrage collectif rassemblant des contributions de collaborateurs d'origines diverses, ce livre propose un premier groupe de textes qui concernent la fin de la période patristique, des Cappadociens à Jean Damascène, puis, dans un second temps, un groupe plus réduit d'études sur la période paléologue, en particulier autour de Grégoire Palamas ; entre les deux, une seule contribution concerne Photius, tandis qu'une autre propose un parcours transversal à propos de la relation, sans pour autant échapper à la bipartition entre fin de la période patristique et époque paléologue, dans les exemples retenus. La perspective se réduit pour l'essentiel à une étude des rapports entre philosophie et théologie, qui constitue le fil conducteur caché de l'ensemble des articles : aucune place n'est faite à la philosophie en dehors de ce cadre, et on chercherait par exemple en vain un examen de la postérité d'Aristote, entre autres à travers les commentaires que son œuvre a suscités, ou une étude des renouveaux du platonisme. La chose n'est pas gênante, mais le lecteur doit être bien conscient de l'orientation particulière du volume. Les prétentions introductives à faire mieux connaître une philosophie byzantine délaissée et méprisée sont donc pour le moins à relativiser.

1. – Georgi Kapriev, Philosophy in Byzantium and Byzantine Philosophy.
2. – Dušan Krcunović, Hexaemeral Anthropology of St. Gregory of Nyssa: "Unarmed Man" (ἄοπλος ὁ ἄνθρωπος).
3. – Torstein Theodor Tollefsen, St. Gregory the Theologian on Divine Energeia in Trinitarian Generation.
4. – Ilaria L. E. Ramelli, Proclus and Christian Neoplatonism: Two Case Studies.

5. – Dmitry Biriukov, Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite.
6. – Johannes Zachhuber, Christology after Chalcedon and the Transformation of the Philosophical Tradition. Reflections on a Neglected Topic.
7. – José María Nieva, Anthropology of Conversion in Dionysius the Areopagite.
8. – Filip Ivanović, Eros as Divine Name According to Dionysius the Areopagite.
9. – Basil Lourié, Leontius of Byzantium and His "Theory of Graphs" against John Philoponus.
10. – Vladimir Cvetković, The Transformation of Neoplatonic Philosophical Notions of Procession (proodos) and Conversion (epistrophe) in the Thought of St. Maximus the Confessor.
11. – Gorazd Kocijančič, Mystagogy – Today.
12. – Uroš T. Todorović, Transcendental Byzantine Body. Reading the Pseudo-Areopagite, Gregory of Nyssa and Plotinus in the Unfolded Marble Panels of Hagia Sophia.
13. – Slobodan Žunjić, John Damascene's "Dialectic" as a Bond between Philosophical Tradition and Theology.
14. – Scott Ables, John of Damascus on Genus and Species.
15. – Ivan Christov, Neoplatonic Elements in the Writings of the Patriarch Photius.
16. – Smilen Markov, "Relation" as a Marker of Historicity in Byzantine Philosophy.
17. – Nicholas Loudovikos, The Neoplatonic Root of Angst and the Theology of the Real. On Being, Existence and Contemplation. Plotinus – Aquinas – Palamas.
18. – Dmitry Makarov, The First Origin, Thinking and Memory in the Byzantine Philosophy of the Late 13th and 14th Centuries: Some Historico-Philosophical Observations.
19. – Ioannis Polemis, Manuel II Palaiologos Between Gregory Palamas and Thomas Aquinas.
20. – Constantinos Athanasopoulos, Demonstration (ἀπόδειξις) and Its Problems for St. Gregory Palamas: Some Neglected Aristotelian Aspects of St Gregory Palamas' Philosophy and Theology.
21. – Mikonja Knežević, Authority and Tradition. The Case of Dionysius Pseudo-Areopagite in the Writing "On Divine Unity and Distinction" by Gregory Palamas.
22. – Milan Đorđević, Nicholas Cabasilas and His Sacramental Synthesis.
23. – Panagiotis Ch. Athanasopoulos, Scholarios vs. Pletho on Philosophy vs. Myth.
24. – George Arabatzis, Byzantine Thinking and Iconicity: Post-structural Optics.

Johannes KODER, *Die Byzantiner und Europa*. Herausgegeben von Cristina SPINEI (Florilegium magistrorum historiae archaeologiaeque Antiquitatis et Medii Aevi 17). – Editura Academiei Române, Editura Istros a Muzeului Brăilei „Carol I", Bucarest-Brăila 2015. 23 × 16,5 ; relié. 373 p. ISBN 978-973-27-2514-6.

L'ouvrage s'ouvre sur une brève présentation de la carrière universitaire et de l'activité scientifique menées par l'auteur au long d'une cinquantaine d'années (P. Soustal, Johannes Koder – Kurze Darstellung der wissenschaftlichen Tätigkeit, p. 11-14). Suit une préface de l'auteur lui-même indiquant le contenu des études

reproduites dans le volume et publiées entre 1977 et 2013. Le spécialiste de géographie historique a rassemblé ses contributions sous deux rubriques : Espace et temps chez les Byzantins, Byzance dans la presqu'île balkanique. Voici la liste des titres.

I. Raum und Zeit bei den Byzantinern

1. – Byzanz und Europa.
2. – Die räumlichen Vorstellungen der Byzantiner von der Ökumene (4. bis 12. Jahrhundert).
3. – Zu den Folgen der Gründung einer zweiten Reichshauptstadt an der „Peripherie" des Römischen Reiches am Übergang von der Antike zum Mittelalter.
4. – Europa und Euromediterraneum. Zum mittelalterlichen Europa-Vorstellung im kosmographischen und geopolitischen Kontext.
5. – Byzanz, der Mittelmeerraum und Europa. Ökumenische Ideologie und militärische Realpolitik.
6. – Politisches Raumdenken orthodoxer Kulturen: ‚Euromediterraneum' und ‚Eurasien', zwei überkontinentale Modelle der Byzantiner.
7. – Byzanz, die Griechen und die Romaiosyne – eine „Ethnogenese" der „Römer"?
8. – Byzantium as seen by itself – Images and mechanisms at work.
9. – *Archaiotes*, *palaiotes*, *archaiologia*. Zur Unterscheidung von alter und neuer Zeit aus byzantinischer Sicht.
10. – „Zeitenwenden" – Zur Periodisierungsfrage aus byzantinischer Sicht.
11. – Sopravvivenza e trasformazione delle concezioni geografiche antiche in età bizantina.
12. – Die geographischen Traditionen der Byzantiner und das Weltbild des Christoph Columbus (unter Mitarbeit von Hans-Veit Beyer).

II. Byzanz in der Balkanhalbinsel

13. – Griechenland im Mittelalter.
14. – Griechenland in der Neuzeit.
15. – Anmerkungen zu den Miracula Sancti Demetrii.
16. – Zur Frage der slavischen Siedlungsgebiete im mittelalterlichen Griechenland.
17. – Anmerkungen zum Slawen-Namen in byzantinischen Quellen.
18. – Zu den Archontes der Slaven in *De Administrando Imperio* 29, 106-115.
19. – Kordax, der Tanz der Slawen.
20. – Macedonians and Macedonia in Byzantine spatial thinking.
21. – Mazedonien in Quellen der Mazedonischen Dynastie.
22. – Nationwerdung und religiöse Identität der Bulgaren.
23. – Bulgarische und byzantinische Identität in der Zeit vor den Kreuzzügen.
24. – Der Schutzbrief des Papstes Innozenz III. für die Kirche Athens.

Anastasia Kontogiannopoulou, *Τοπικά συμβούλια στις βυζαντινές πόλεις. Παράδοση και εξέλιξη (13ος-15ος αι.). Local Councils in Byzantine Cities. Tradition and Evolution (13th-15th c.)*. – Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού, Athènes 2015. 24 × 17. 172 p. ISBN 978-960-404-305-7.

L'Empire romain, trop vaste pour une administration centralisée, a développé des structures municipales permettant aux cités de s'administrer avec une certaine autonomie. Si la chute de Rome a entraîné une forte diminution de la vie urbaine en

Occident, la partie orientale de l'empire a continué à jouir d'un réseau important de cités. L'organisation de ces cités, qui évolue au gré des aléas politiques, économiques et militaires, est rendue difficile à cerner par la dispersion des sources et leur interprétation parfois problématique. A. Kontogiannopoulou s'est donné pour tâche de rassembler ces sources et de reconstituer la composition et le fonctionnement des organes du gouvernement des cités byzantines, en concentrant son étude sur les deux derniers siècles de l'empire, lorsque le fractionnement du territoire a entraîné une plus grande autonomie des cités, forcées de suppléer les défaillances du pouvoir central. Après une longue introduction qui récapitule l'évolution des organes administratifs urbains du 7e au 12e siècle, l'auteur concentre son étude sur la période qui suit l'occupation latine, les cités byzantines étant alors parfois contraintes de compter sans l'État devenu inaccessible. L'étude, qui donne une large part aux questions de terminologie, inventorie les différents organes administratifs des cités en analysant leur composition, leur évolution et leurs distinctions géographiques. Un des traits importants du fonctionnement de ces organes est le jeu entre représentants de l'État (principalement le κεφαλή) et de la population (conseils et assemblées), ainsi qu'entre les différentes couches de la population (aristocrates, *mésoi* et peuple, habitants de longue date et nouveaux arrivants, etc.). Rappelons que Kontogiannopoulou a publié deux articles sur ces questions d'administration dans la présente revue : La fiscalité à Byzance sous les Paléologues (13e-15e siècles) : les impôts directs et indirects, *REB* 67, 2009, p. 5-57, et Formes d'organisation collective dans les villes byzantines : questions de terminologie (7e-12e siècles), *REB* 72, 2014, p. 235-248.

L'ouvrage, en grec, est suivi d'un résumé anglais (p. 139-142), d'une bibliographie et d'un index général ; il comporte une carte qui situe les villes citées. Il sera très utile aux chercheurs travaillant sur les sources de cette période.

Kostas E. Lamprinos, *Οι cittadini στη βενετική Κρήτη. Κοινωνικο-πολιτική και γραφειοκρατική εξέλιξη (15ος-17ος αι.)*. – Κέντρον Ἐρεύνης τοῦ Μεσαιωνικοῦ καὶ Νέου Ἑλληνισμοῦ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Athènes 2015. 24 × 17. 188 p. ISBN 978-960-404-304-0.

K. E. Lamprinos analyse le développement d'une catégorie sociale nouvelle dans les villes de Crète vénitienne à partir de la seconde moitié du 15e siècle : les *cittadini*, qui se situent au milieu de la hiérarchie sociale, entre les nobles et les *popolari*. Dès la fin du 15e siècle et surtout au 16e siècle, des Grecs accèdent à ce niveau social en travaillant pour l'administration vénitienne : ce sont d'une part des descendants de la vieille aristocratie insulaire, d'autre part d'anciens habitants de Nauplie et de Monembasie. À partir de la seconde moitié du 16e siècle, après avoir consolidé leur position sociale en limitant le plus possible l'accès de nouveaux venus à ces postes administratifs, les *cittadini* parviennent temporairement à obtenir aussi des droits juridico-politiques que les nobles leur refusaient. Ce statut social intermédiaire non héréditaire subsiste jusqu'à la fin de la domination vénitienne en Crète.

Bojan Miljković, Dejan Dželebdžić (éd.), Bojana Pavlović, Bojan Miljković (coll.), *Περίβολος. Зборник у част Мирјане Живојиновић. Mélanges*

offerts à Mirjana Živojinović (Византолошки институт САНУ, посебна издања 44/1-2). – Византолошки институт Српске академије наука и уметности, Задужбина Светог манастира Хиландара [Institut d'études byzantines de l'Académie serbe des sciences et des arts, Fondation du saint monastère de Chilandar], Belgrade 2015. 24 × 16,5. 338 p. (vol. I), p. 339-623 (vol. II). ISBN 978-8-683883-19-6.

Élève de Georges Ostrogorsky, membre de l'Académie serbe des sciences et des arts, Mirjana Živojinović a consacré l'essentiel de sa carrière à l'histoire du Mont Athos. Associée par Paul Lemerle à l'édition des Archives de l'Athos à Paris, elle a enrichi de nombreux volumes de cette collection de contributions sur les archives serbes des monastères athonites, et elle achève actuellement l'édition des actes grecs du monastère de Chilandar. Ses collègues ont réuni en deux volumes 44 contributions d'histoire byzantine portant notamment sur la Sainte Montagne et le monastère de Chilandar, réparties sur une chronologie longue allant des premières attestations du monachisme à l'Athos jusqu'au voyage de Le Corbusier dans la péninsule au début du 20e siècle. Le premier volume s'ouvre sur une bibliographie de la récipiendaire comptant, depuis 1964, pas moins de 127 numéros (p. 15-26). Les articles sont tous dotés de résumés, rendant accessible au plus grand nombre le contenu des 24 textes rédigés en serbe. À la lecture de ces deux volumes, on mesure non seulement le dynamisme des études byzantines en Serbie – dont la capitale Belgrade accueillait, l'année même de la parution de ces mélanges, le 23e Congrès international des études byzantines – mais aussi les liens nombreux d'amitié tissés par Mirjana Živojinović avec ses collègues étrangers. En voici la table des matières :

Tome I

1. – Predrag Komatina, On the first reference to monasticism on Mount Athos [en serbe].
2. – Andreas Rhoby, Lexikographisch-sprachliche Bemerkungen zu den byzantinisch-griechischen Urkunden des Heiligen Berges Athos.
3. – Jean-Claude Cheynet, Les Tzintziloukai.
4. – Frederick Lauritzen, An Athonite assembly described in the Typikon of Monomachos.
5. – Ploutarchos L. Theocharides, The old monastery of Saint Panteleemon on Mount Athos (*Paliomonastiro*), once *of the Thessalonian* (*tou Thessalonikeo*s).
6. – Ljubomir Maksimović, The ruler and his monastery [en serbe].
7. – Bojana Krsmanović, The act of *protos* Gerasimos on ceding Hilandar monastery to the Serbs [en serbe].
8. – Irena Špadijer, The allegory of paradise in the writings of St. Sava and Stefan the First-Crowned [en serbe].
9. – Bojan Miljković, Hegoumenos' baton of Hilandar monastery [en serbe].
10. – Viktor Savić, Rules for the use of the Psalter and *Typikon* of Hilandar [en serbe].
11. – Paschalis Androudis, Ο πύργος του Αγίου Σάββα στη Μονή Χελανδαρίου Αγίου Όρους.
12. – Smilja Marjanović-Dušanić, Le corpus des chartes pour le monastère des Saints Apôtres sur le Lim et le souverain serbe comme isapostolos [en serbe].
13. – Danica Popović et Marko Popović, Kellia of the monastery of St Nicholas in Dabar [en serbe].

14. – Ljubomir Milanović, Illuminating touch: Post-resurrection scenes on the diptych from the Hilandar monastery.
15. – Srđan Pirivatrić, Chronology of first charters of King Milutin, issued after the conquest of Skopje [en serbe].
16. – Mihailo St. Popović, Das Kloster Hilandar und seine Weidewirtschaft in der historischen Landschaft Mazedonien im 14. Jahrhundert.
17. – Olivier Delouis, Un acte de vente inédit de 1321 : le monastère de Karakala et la famille des Kabasilas.
18. – Dragan Vojvodić, On the time when the charters were issued, confirming king Dušan's donation of the monastery of St. George and the village of Uložište to Hilandar, and the church in Lipljan to the Hrusia Pyrgos [en serbe].
19. – Antonio Rigo, Le Mont Athos entre le patriarche Jean XIV Calécas et Grégoire Palamas (1344-1346).
20. – Nebojša Porčić, The Menologem in Serbian Medieval Document-Making.
21. – Srđan Šarkić, Acquisitions of property ἐξ ἀγορᾶς in Greek charters of Serbian rulers [en serbe].
22. – Bojana Pavlović, Mount Athos in the historical work of Nikephoros Gregoras.
23. – Djordje Bubalo, The *Logos*-formula in emperor Stefan Uroš's chrysobull to the Great Lavra monastery (1361) [en serbe].

Tome II

24. – Phaidon Chatziantoniou, Το κωδωνοστάσιο της Μονής Παντοκράτορος.
25. – Stanoje Bojanin, Two lost charters of the Brankovićs' and their compilation (Chilandar № 58 and № 59) [en serbe].
26. – Katia Loverdou-Tsigarida, Άγνωστες βυζαντινές επενδύσεις εικόνων από μονές του Αγίου Όρους.
27. – Miodrag Marković, About representations of St Sava of Serbia in Vatopedi monastery, with special focus on fresco in the parekklesion of St Demetrios [en serbe].
28. – Raul Estangüi Gómez, Actes autographes de l'empereur Manuel II Palaiologos conservés dans les archives du Mont Athos.
29. – Tamara Matović, Μετὰ θάνατον δῶρον dans les actes des monastères de l'Athos [en serbe].
30. – Gordana Jovanović, The charter of despot Đorđe, Jovan and despina Angelina issued to the monastery of St Paul on Mount Athos on November 3, 1495, in Kupinik [en serbe].
31. – Gojko Subotić, Le narthex de l'église cathédrale à Karyés au début du XVI[e] siècle [en serbe].
32. – Nikos Dionysopoulos, Γυναικείες παρουσίες στο Άγιον Όρος: τα οικογενειακά πορτρέτα της Έλενας Ράρες και της Ρωξάνδρας Λαπουσνεάνου, πριγκιπισσών της Μολδαβίας, στις Μονές Διονυσίου και Δοχειαρίου (16ος αι.).
33. – Zoran Rakić, Headpieces of tetraevangelia Nos. 33 and 69 in the library of the Hilandar monastery [en serbe].
34. – Đorđe Trifunović, Instructions on determining chronology in old Serbian manuscripts (Hilandar monastery manuscript No. 125) [en serbe].
35. – Euthymios N. Tsigaridas, Άγνωστη εικόνα του Εμμανουήλ Τζάνε στη Μονή Μεγίστης Λαύρας στο Άγιο Όρος.
36. – Snežana Jelesijević, La transcription du typikon de Karyes du moine Arsène Suhanova [en serbe, résumé russe].

37. – Dejan Dželebdžić, Two unpublished *homologiai* concerning the Hilandar cell of the Holy Archangels in Karyes from the second half of the 17th century [en serbe].
38. – Kyrill Pavlikianov, Il culto di San Costantino imperatore nei monasteri del Monte Athos.
39. – Tatjana Starodubcev, The icon of the Presentation of the Virgin in the Temple with Sts Sava and Symeon of Serbia and St Charalambos in the Ecclesiastical Byzantine Museum at Mytilini [en serbe].
40. – Danica Petrović, Hilandar chanter-scribes in the 18th century [en serbe].
41. – Miloš Živković, An iconographic note on the wall paintings of the katholikon of the Hilandar monastery: the depiction of St. Sisoes above the grave of Alexander the Great in the exonarthex [en serbe].
42. – Nikolaos Arg. Mertzimekis, Περί της Ξενοφωντινής *αμπελικής* του Αγίου Φιλίππου και των σχέσεων των μονών Ξενοφώντος και Χελανδαρίου. Ιστορική έρευνα των αθωνικών πηγών.
43. – Vesna Peno, The Hilandar monastery chanters and scribes of modern time [en serbe].
44. – Jelena Bogdanović, Le Corbusier's testimonial to Byzantine architecture on Mt. Athos.

Sébastien Morlet (éd.), *Lire en extraits : lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge* (Cultures et civilisations médiévales). – Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris 2015. 24 × 16. 498 p. Prix : 28 €. ISBN 978-2-84050-981-3.

Fruit d'un projet transversal de l'UMR 8167 Orient et Méditerranée, qui a pris la forme d'un séminaire (2010-2012) suivi d'un colloque (2012), le présent volume rassemble vingt-et-une contributions qui portent principalement sur les langues grecque et latine, mais touchent également à l'Égypte ancienne et au monde hébraïque. C'est tout le phénomène des extraits, pris sous ses différentes formes (recueils d'extraits, en particulier florilèges, mais aussi citations, fragments, compositions intégrant des extraits d'autres œuvres, etc.), qui est exploré dans ce volume, sous la forme d'un kaléidoscope où bien des cas sont explorés – peut-être les chaînes exégétiques auraient-elles pu bénéficier d'une place complète, au vu de leur importance dans le monde grec. La confrontation de ces différentes études de cas offre un remarquable panorama et fournit une ample matière à réflexion et à comparaison. Certaines contributions apportent également des renouvellements fondamentaux, ainsi celle d'Éric Junod, qui remet en cause avec beaucoup de force l'attribution traditionnelle de la « Philocalie » d'Origène à Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze.

1. – Chloé Ragazzoli, Lire en extraits : les manuscrits de miscellanées en Égypte ancienne, ou la lecture comme pratique créative.
2. – Sébastien Morlet, « Extraire » dans la littérature antique.
3. – Charles Guérin, Extraction, remémoration et discontinuité dans les *Controverses* de Sénèque le Père : du déclamateur au texte.
4. – Alessia Guardasole, Les traités de pharmacologie de Galien et les extraits des médecins antérieurs : un témoignage important sur la formation du langage scientifique spécialisé.

5. – Laetitia Ciccolini, Cyprien excerpteur du texte biblique : quelques réflexions sur l'*Ad Quirinum* et l'*Ad Fortunatum*.
6. – Fabienne Jourdan, Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique*.
7. – Éric Junod, Questions au sujet de l'anthologie origénienne transmise sous le nom de *Philocalie*.
8. – Olivier Munnich, Un dossier d'Origène : les notes marginales de la Syro-hexaplaire de Daniel.
9. – Luciano Bossina, Réduire Origène. Extraits, résumés, réélaborations d'un auteur qui a trop écrit.
10. – Reinhart Ceulemans, François Combefis éditeur d'extraits origéniens.
11. – Matthieu Cassin, Extraire pour réfuter. Pratiques de la fin du IVe siècle après Jésus-Christ.
12. – Jean Reynard, Le travail de l'extrait dans les *Testimonia* du Pseudo Grégoire de Nysse.
13. – Dominic Moreau, Inventaire, origine et objet des florilèges patristiques dans les collections canoniques et dans la littérature pontificale de l'Antiquité.
14. – Delphine Lauritzen, Écrire en extraits. Comment Jean de Gaza fit son miel au bouquet de Stobée (Ménandre, Bion, Euripide).
15. – Vincent Déroche, Extrait et florilèges dans les *Discours contre les calomniateurs des images* de Jean Damascène : une clé pour comprendre leur rédaction.
16. – Vassa Kontouma, Du mauvais usage des sources dans un florilège palestinien du VIIIe siècle.
17. – José Costa, Le genre du florilège et la littérature des rabbins de l'Antiquité : considérations générales et cas particulier des *Testimonia*.
18. – Muriel Debié, L'historiographie tardo-antique : une littérature en extraits.
19. – Peter Van Deun, Lire en extraits à Byzance : le *Florilegium Coislinianum* et ses sections païennes.
20. – Sophie Delmas, Prêcher par extraits à la fin du Moyen Âge ? La *Pharetra* attribuée à saint Bonaventure.
21. – Iolanda Ventura, Extraire, organiser, transmettre le savoir dans les encyclopédies du Moyen Âge tardif : Albert le Grand dans le *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais et la *Catena aurea entium* d'Henry d'Herford.

Archim. Grigorios D. PAPATHÔMAS, *Τὸ Corpus Canonum τῆς Ἐκκλησίας (1ος-9ος αἰώνας). Τὸ κείμενο τῶν Ἐκκλησιαστικῶν Ἱερῶν Κανόνων. Le Corpus Canonum de l'Église (1er-9e siècles). Le texte des Saints Canons ecclésiaux* (Νομοκανονικὴ Βιβλιοθήκη 30). – Epektasis, Katerinè 2015. 21 × 15 ; relié. 1134 p. ISBN 978-960-356-152-1.

Dans cet imposant volume de plus de mille cent pages, Grigorios Papathômas propose une édition bilingue (grec-français) d'un total de 771 canons datant du premier millénaire chrétien. On notera que l'ouvrage n'est pas une simple traduction. Visant à présenter un corpus cohérent et unitaire, mais aussi à rendre plus explicite le processus de révélation à travers le temps, son auteur adopte un classement qui lui est propre. Ainsi, il ne suit pas un ordre hiérarchique – qui est par exemple celui

du *Pèdalion* (1re éd. Leipzig 1800) –, mais chronologique. Introduisant pour la première fois dans un corpus canonique le passage d'Ac 15, 23-29, sous la désignation « Synode apostolique de Jérusalem [a. 49] », il arrive jusqu'au concile de Sainte-Sophie de 879-880, considéré par certains comme le 8e concile œcuménique (sur ces choix, voir p. 56-70).

Éminemment utilitaire, cette édition bilingue, dotée d'un important glossaire (p. 1057-1116), permettra aux débutants de se familiariser avec des textes d'accès difficile et servira les échanges interconfessionnels. Les spécialistes de la tradition canonique regretteront toutefois que l'auteur ne précise pas, à chaque unité traitée, les éditions – éventuellement critiques – auxquelles il a puisé, et ce malgré une indication méthodologique (p. 64-65 : la « finalisation du texte hellène » s'est faite « à l'aide des éditions antérieures, critiques ou non »), une bibliographie de connaisseur (p. 86-95) et de nombreux tableaux introductifs.

Andrei TIMOTIN, *Profeții bizantine și postbizantine în țările române (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)*. – Editura Academiei Române, Bucarest 2015. 24 × 17. 208 p. ISBN 978-973-27-2586-3.

La page 2 de cet ouvrage donne une traduction française du titre : « Prophéties byzantines et post-byzantines dans les pays roumains (17e-19e siècles) ». Le texte en roumain est suivi d'un glossaire, d'une bibliographie et d'un résumé français qui occupe les pages 185 à 192. Notre présentation se fonde sur ce résumé.

L'ouvrage retrace, en les replaçant dans leur contexte historique, la destinée de cinq textes de visions byzantines et post-byzantines, ainsi que l'édition de leurs plus anciennes versions roumaines. Il s'agit de la *Vision du moine Cosmas*, de la *Vision de Sophiani*, de la *Vision du moine Théodose*, de la *Vision de kyr Daniel* et de la *Prophétie du moine Agathangelos*. Les deux premiers textes appartiennent à la catégorie des visions du Jugement dernier, les trois autres à celle des prophéties sur la fin du monde et la chute de l'empire romain d'Orient. Ces *Visions* expriment, dans le contexte de la Turcocratie, les espoirs de reconquête de Constantinople, en reprenant des thèmes de l'apocalyptique byzantine et en s'inspirant de l'iconographie post-byzantine des pays roumains. L'ouvrage se clôt sur douze fac-similés de pages de manuscrits et d'éditions anciennes de ces *Visions*.

Stéphane VERHELST *et alii* (éd.), *Jean de Bolnisi. Homélies des dimanches de Carême suivant la tradition de Jérusalem et autres homélies (I-XIV)*. Texte géorgien : S. SARDJVELADZE (I-X), T. MGALOBLIŠVILI (XI et XIV), E. KOÇLAMAZAŠVILI (XII-XIII). Introduction, traduction, choix des variantes et notes : Stéphane VERHELST (Sources chrétiennes 580). – Les Éditions du Cerf, Paris 2015. 19,5 × 12,5. 601 p. Prix : 54 €. ISBN 978-2-204-10652-8.

C'est seulement au début du 20e siècle qu'est entré dans les études patristiques le nom de Jean évêque de Bolnisi, ville située en Géorgie, à 50 km au sud de

Tbilissi. Auteur d'homélies, Jean est mal identifié, au point que son activité a pu être située par divers chercheurs à des dates éloignées, entre le 7e et le 10e siècle ; la recherche récente retient comme date approximative de ses homélies le début du 9e siècle. L'analyse des textes permet de montrer que leur auteur avait une connaissance solide du grec, plus élémentaire de l'hébreu. Les discours, reflet de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem, sont composés de références vétéro- et néotestamentaires plutôt que de réflexions personnelles, et ils revêtent une certaine simplicité. Comme l'indique la page de titre, le rédacteur du volume a repris le texte géorgien édité par trois prédécesseurs, qu'il a revu, corrigé, traduit et annoté.

L'édition ainsi constituée comprend avant tout un ensemble de huit homélies (III-X) prononcées par l'évêque Jean pour les dimanches de carême. S'y ajoutent cinq homélies, dont deux (I-II) se réfèrent également à l'entrée en carême, une troisième (XI) au dimanche de la Rénovation (1er dimanche après Pâques) et deux autres (XII-XIII) à des circonstances plus mal définies, l'une consacrée aux saints hiérarques, qui peuvent être fêtés en carême ou à divers moments, et l'autre à la dédicace d'une église. La dernière homélie (XIV), transmise comme pseudo-chrysostomienne, est prononcée le dimanche de Pâques ; bien qu'elle ne soit pas de Jean de Bolnisi, elle est de même inspiration.

À côté de son intérêt littéraire, le texte des homélies livre un calendrier précieux du déroulement liturgique du carême. Celui-ci suit le rituel de Jérusalem, dont on peut relever l'identité des lectures, spécialement de l'évangile. Se succèdent ainsi pour les semaines du carême les lectures dominicales des épisodes suivants des évangiles, tirés avant tout du cycle de Luc : la femme pécheresse aux pieds du Seigneur, l'enseignement du Notre Père, la brebis perdue, le fils prodigue, le pharisien et le publicain, le bon Samaritain, Lazare et le riche, l'entrée de Jésus à Jérusalem le jour des Rameaux.

OUVRAGES REÇUS

Centrul de cercetare și documentare « Ștefan cel Mare » al Sfintei Mănăstiri Putna, *Treasury of Putna Monastery. Embroideries and Fabrics*. – Editura Mitropolit Iacov Putneanul, Sfânta Mănăstire Putna 2016. 26 × 21,5. 120 p. ISBN 978-606-92590-9-2.

Cercetări arheologice la Mănăstirea Putna, 2 (Centrul de cercetare și documentare « Ștefan cel Mare » al Sfintei Mănăstiri Putna 5) – Editura Mitropolit Iacov Putneanul, Sfânta Mănăstire Putna 2016. 23 × 16. 127 p. ISBN 978-973-7627-67-4.

Archim. Job GETCHA (νῦν Ἀρχιεπισκόπου Τελμησσοῦ), *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον τοῦ Μητροπολίτου Κιέβου Κυπριανοῦ καὶ ἡ εἰσαγωγὴ τοῦ Σαββαϊτικοῦ Τυπικοῦ εἰς τὴν λατρείαν*. Μετάφρασις ἐκ τοῦ γαλλικοῦ ὑπὸ τοῦ ἀρχιμανδρίτου τῆς ἱ. Μονῆς Χρυσοποδαριτίσσης Νικοδήμου (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 69). – Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Thessalonique 2016. 23,5 × 16,5. 570 p. ISBN 978-960-8062-20-7 [Sur l'original de cet ouvrage, voir *REB* 70, 2012, p. 285-287].

Sanija Joseph KOOVAYIL, *The Pneumatology of Jean Corbon's Theology of the Eucharist and Divinization: A Theology of Divinization through Gratuitous Self-giving* (Études du Proche-Orient chrétien 3). – Centre de Recherches et de Publications de l'Orient Chrétien, Beyrouth 2016. 24 × 17. 335 p. ISBN 978-614-8019-20-3.

Vojislav D. NIKČEVIĆ, *Duklja I Evropska Sarmatija* (Kultura i istorija). – Matica crnogorska, Podgorica 2016. 23 × 16. 839 p. ISBN 978-86-84013-92-9.

Charalampos K. PAPASTATHIS, Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *The State, the Orthodox Church and Religions in Greece* (Νομοκανονικὴ Βιβλιοθήκη 17). – Epektasis, Katerini 2008. 15 × 21. 493 p. ISBN 978-960-356-139-2.

V. S. SINICA, S. N. RAZUMOV, N. P. TELNOV, *Археологическое наследие Приднестровья. Archaeological Heritage of Pridnestrovie*. – Ministry of Foreign Affairs of Pridnesrovian Moldavian Republic, T. G. Shevchenko Pridnestrovian State University. Laboratory of Archaeology. Museum of Archaeology of the Dniestr Region, Tiraspol 2016. 30 × 21. 156 p., 204 ill. ISBN 978-9975-4329-6-2.

RÉSUMÉS D'AUTEURS

REB 75, 2017, p. 5-39.

Ioanna Rapti, *Un nouveau témoignage sur l'empire des Grands Comnènes : la date des fresques de la chapelle Saint-Élie au monastère de Vazélon.* – L'article propose l'édition d'une inscription peinte datant les fresques de la chapelle du monastère Saint-Jean de Vazélon (Ayana Manastırı) de l'an 1219. Confirmant l'hypothèse d'Anthony Bryer et David Winfield selon lesquels ce décor appartenait à l'empire des Grands Comnènes, l'inscription en fait le plus ancien témoignage artistique précisément daté. Le texte révèle une parenté étroite avec Sainte-Sophie de Trébizonde, permettant d'associer le décor de la chapelle avec la capitale des Grands Comnènes et d'envisager une commande d'Alexis Ier, révélant le rôle stratégique du monastère. L'analyse du programme met en lumière sa vocation sotériologique et suggère une fonction funéraire. L'iconographie et le style prolongent la tradition comnène avec une élégance et une monumentalité qui annoncent Sainte-Sophie de Trébizonde. Les fresques de Vazélon font aussi pendant aux décors peints à la même époque en Géorgie et témoignent, avec eux, d'une tradition artistique vigoureuse dans la région au moment de l'avènement des Grands Comnènes.

This is the first publication of a newly discovered inscription in the chapel at the monastery of Vazelon (Ayana Manastırı). The clearly legible date of 1219 confirms the hypothesis of Anthony Bryer and David Winfield that the frescoes in the chapel belong to the period of the Great Komneni. The chapel appears, indeed, to be the earliest preserved monument of the Empire of Trebizond. The inscription reveals close connections with Hagia Sophia in Trebizond, relating the monument to the art of the capital and perhaps to the patronage of Alexis I, who would have been sensitive to Vazelon's strategic role. The soteriological hints in the decorative program suggest a funerary function for the chapel. The iconography and style follow the tradition of the Comnenian period with a sense of elegance and monumentality foretelling the achievements at Hagia Sophia. The Vazelon chapel also parallels contemporary frescoes in Georgia and indicate a vigorous artistic tradition within the Empire of Trebizond.

REB 75, 2017, p. 41-64.

Aude Cohen-Skalli, *Sur le* Mosquensis Sinod. gr. *204 et sa place dans la tradition de Strabon.* – Le *Mosquensis Synod. gr.* 204 est le premier témoin de Strabon arrivé

 doi : 10.2143/REB.75.0.3251298

en Italie en 1423, peu de temps après avoir été copié à Constantinople. Les éditeurs de Strabon n'avaient jusqu'ici qu'une connaissance indirecte du manuscrit, par l'intermédiaire de la collation de Matthaei. Cette étude donne la première description détaillée du *Mosquensis*, qui fut copié par un copiste anonyme du cercle de Georges Chrysokokkès (identification de David Speranzi). Elle montre en outre sa place dans la tradition de la *Géographie* : le manuscrit dépend directement du *Parisinus gr.* 1397 pour le premier tome, et du *Marcianus gr.* XI.6 pour le second ; le *Scorialensis* T.II.7, copié par Chrysokokkès, est son apographe. Il fut utilisé ensuite par Guarino Veronese pour sa traduction latine de la *Géographie*.

Mosquensis Synod. gr. 204 is the first evidence of Strabo's writings appearing in Italy. The manuscript arrived in 1423, shortly after being produced in Constantinople. Until now, the editors of Strabo had only an indirect knowledge of the *Mosquensis*, through the intermediary of Matthaei's collation. This study provides for the first time a detailed description of the manuscript. It was copied by an anonymous scribe belonging to the circle of Georges Chrysokokkes (identified by David Speranzi). The manuscript relies directly on *Parisinus gr.* 1397 for books 1 through 9 and on *Marcianus gr.* XI.6 for books 10 through 17. The *Scorialensis* T.II.7, copied by Chrysokokkes, is based on *Mosquensis*. Its place in the tradition of the *Geography* is also examined. Guarino Veronese later used *Mosquensis* for his Latin translation of the *Geography*.

REB 75, 2017, p. 65-100.

Alin Suciu, *The Coptic Versions of* De ascetica disciplina *Attributed to Basil of Caesarea (*CPG *2890). With an Appendix Containing the Armenian Version.* – The article focuses on the Coptic and Armenian versions of *De ascetica disciplina* by Ps.-Basil of Caesarea (*CPG* 2890). This ascetic text has survived in two separate Sahidic translations. Furthermore, one of the translations was reworked and included in the Sahidic collection of the *Apophthegmata Patrum*. While both Coptic versions often differ from the Greek original, they sometimes coincide with an early Latin translation. This suggests that the Greek text, available exclusively in late manuscripts, was standardized after its translation into Coptic and Latin. The Armenian version corresponds well to the Greek, suggesting that this translation is not as early as the Coptic. The article contains the first editions and translations of the Coptic versions, as well as the Armenian text published in the Mechitarist edition of the *Vitae Patrum*, together with an English translation.

Cet article traite des versions coptes et arménienne du texte pseudo-basilien *De ascetica disciplina* (*CPG* 2890). Ce texte ascétique est connu dans deux traductions sahidiques séparées. En outre, l'une d'elles fut retravaillée et incluse dans la collection sahidique des *Apophthegmata Patrum*. Cette traduction date probablement du 5e ou 6e siècle. Si les deux traductions coptes diffèrent souvent du texte grec, elles coïncident parfois avec une traduction latine ancienne. Le texte grec, qui n'est accessible que par des manuscrits plus tardifs, a donc été normalisé après ces traductions coptes et latine : elles sont donc d'importance primordiale. La traduction arménienne correspond largement au grec, ce qui suggère que cette traduction est moins ancienne que le texte copte. L'article inclut la première édition et traduction des deux versions coptes, ainsi que le texte arménien publié dans l'édition méchitariste des *Vitae Patrum*, avec une traduction anglaise.

REB 75, 2017, p. 101-150.

Constantin Zuckerman, *Emperor Theophilos and Theophobos in Three Tenth-Century Chronicles: Discovering the "Common Source"*. – The long-standing debate on the textual relationship between the chronicles of Genesios and the Continuer of Theophanes ends in an unexpected resolution. Views presented as mutually exclusive – that the Continuer borrowed heavily from Genesios and that the two chroniclers relied on a "common source" – turn out to both be correct: the Continuer adapted Genesios's chronicle, yet he also made use of Genesios's source. This knowledge stems from the discovery of substantial fragments of the "common source" in the chronicle of Pseudo-Symeon. Unlike the other two chroniclers, animated by literary ambitions, Pseudo-Symeon abridged but barely retouched the text of the common source, treating it the same way as his main source, the chronicle of Symeon Magister. This discovery yields manifold insights into the literary techniques of Genesios and the Continuer and on the historical events they describe.

Le long débat sur la nature du rapport textuel entre les chroniques de Génésios et du Continuateur de Théophane se termine par une solution inattendue. Les deux positions perçues comme mutuellement exclusives – le Continuateur empruntant lourdement à Génésios, ou les deux chroniqueurs puisant à une « source commune » – se trouvent fondées toutes les deux : le Continuateur adaptait, certes, la chronique de Génésios, mais il faisait aussi un usage direct de sa source. Cette vision ressort de la découverte de fragments substantiels de la « source commune » dans la chronique du Pseudo-Syméon. Contrairement aux deux autres chroniqueurs, animés par des ambitions littéraires, le Pseudo-Syméon abrégeait mais retouchait à peine le texte de la « source commune », en la traitant de la même façon que sa source principale, la chronique de Syméon le Magistre. Cette découverte jette une lumière nouvelle tant sur les techniques littéraires de Génésios et du Continuateur que sur les événements historiques qu'ils décrivent.

REB 75, 2017, p. 151-175.

Jeanne Devoge, *Une question de filiation entre trois Livres de Job byzantins commentés et illustrés (*Hierosolymitanus S. Sepulchri *5,* Paris. gr. *135,* Oxoniensis Laud. gr. *86).* – Cet article établit la filiation de trois Livres de Job byzantins commentés et illustrés en comparant leur mise en page, les commentaires du texte de *Job* qu'ils transmettent et leur iconographie : le rapprochement entre le *Taphou* 5 de Jérusalem et le *Paris. gr.* 135 se fait notamment grâce à la mise en page, tandis que la filiation entre le *Paris. gr.* 135 et le *Laud gr.* 86 d'Oxford s'observe surtout à travers l'illustration. Dans la dernière partie est présenté un exemple des modifications iconographiques qui interviennent d'un manuscrit à l'autre pour illustrer *Job* 38, 16-17, avant d'en mesurer les conséquences sur le sens de l'image et de les comparer avec d'autres Livres de Job du corpus byzantin.

A study of three Byzantine illuminated versions of the Book of Job provides evidence that the three manuscripts are of the same family. Comparisons are made of their layouts, comments, and illuminations. The layout of *Paris. gr.* 135 is clearly influenced by that of *Taphou* 5 from Jerusalem, and *Laud gr.* 86 from Oxford contains almost all the images found in *Paris. gr.* 135. The illumination of Job 38:16-17 in these manuscripts are compared and their meanings examined. These images are also compared with other Byzantine Books of Job.

REB 75, 2017, p. 177-188.

Ilias TAXIDIS, *Le poème inconnu du codex* Vat. gr. *1020 : le cas d'un centon des* Hymnes *de Proclus*. – Le poème inédit et inconnu de 32 hexamètres, transmis sans titre dans le manuscrit *Vat. gr.* 1020, datant de l'époque des Paléologues, constitue une compilation de vers glanés dans les hymnes de Proclus, ce qui en fait une sorte de centon. L'étude contient l'analyse détaillée de cet hymne chrétien (contenu, style et métrique), propose des conjectures sur son auteur et sur le but de sa composition, et donne l'édition et la traduction française du poème.

An unpublished and unknown poem of 32 hexameters, included untitled in *Vat. gr.* 1020, which dates to the Palaeologan era, consists of a compilation of lines from the Hymns of Proclus and thus constitute a cento. Examination of it includes detailed analysis of the Christian hymn's content, style, and metrics, inferences about the author and the goal in composing the piece, as well as its edition and a French translation.

REB 75, 2017, p. 189-253.

Marco FANELLI, *Quattro lettere sconosciute di Giuseppe Kalothetos*. – Nous présentons l'édition critique et la traduction d'un recueil épistolaire palamite inédit, bien que son existence ait déjà été signalée par J. Meyendorff. Dans le *codex unicus* qui transmet le texte (Istanbul, Patriarchikè Bibliothèkè, Panaghia 157, ff. 284r-291v), les lettres sont anonymes et anépigraphes. Grâce à une lecture attentive du contenu et à une analyse des usages lexicaux et stylistiques, nous proposons l'attribution des textes à la plume de Joseph Kalothètos, fervent partisan de Grégoire Palamas pendant les années de la controverse palamite. L'article s'attache ensuite au problème de l'identification des destinataires et de la période de composition.

This critical edition of MS Istanbul, Patriarchike Bibliotheke, Panaghia 157, fols. 284r-291v, contains a translation of an inedited Palamite epistolary previously discussed by J. Meyendorff. Anonymous letters are preserved without references to the addressees. An in-depth analysis of the subject and the lexical and stylistic characters points to attributing these letters to Joseph Kalothetos, a loyal supporter of Gregory Palamas during the Palamite controversy. The problematic identification of the addressees and the circumstances of composition are also a topic of discussion.

REB 75, 2017, p. 255-281.

Antonio RIGO, *Il* Synodikon dell'Ortodossia *di Lavra (1400 circa)*. – L'article présente un manuscrit complètement inconnu du *Synodikon de l'Orthodoxie*, réalisé au monastère de Lavra sur le Mont Athos vers 1400. On y rencontre, parmi les acclamations de souverains, les noms d'Étienne Douchan et de sa femme Hélène ainsi que, dans les articles liés à la controverse palamite, un anathème contre Prochoros Cydonès rédigé à Lavra avant sa condamnation à Constantinople en 1368. Par la suite, vers le milieu du 15e siècle, on inséra dans ce *Synodikon* des acclamations supplémentaires pour Athanase l'Athonite et les membres des familles serbes Lazarević et Branković. À la fin du 16e siècle furent ajoutés les noms de patriarches

de Constantinople et d'Alexandrie, de métropolites et d'higoumènes ayant œuvré en faveur du monastère de Lavra.

This contribution presents a completely unknown manuscript of the Synodikon of Orthodoxy, copied at the Monastery of the Great Lavra on Mount Athos around 1400. Among acclamations for the sovereigns, one finds the names of Stefan Dušan and his wife, Helen, and among the articles linked to the Palamite controversy an anathema against Prochoros Kydones composed at Lavra before the Constantinopolitan condemnation of 1368. At a later stage, around the middle of 15th century, supplementary acclamations for Athanasios the Athonite and for members of the Serbian families Lazarević and Branković were inserted into the Synodikon. The end of the 16th century witnessed the addition of the names of the patriarchs of Constantinople and Alexandria and the metropolitans and hegumens who had favored Lavra.

REB 75, 2017, p. 283-312.

Luigi Silvano, *Lectures apocalyptiques au lendemain de la catastrophe : la traduction latine de l'*Ultime vision de Daniel *(*BHG *1874) par Ubertino Posculo (a. 1454). –* Cette étude porte sur une traduction latine inédite du texte intitulé *Ultime vision du prophète Daniel* (*BHG* 1874), réalisée par Ubertino Posculo à Péra de Constantinople en 1454. La version de Posculo témoigne de l'intérêt des contemporains pour la littérature apocalyptique byzantine, qui pouvait leur fournir une clé pour expliquer la catastrophe de 1453. L'édition du texte latin est précédée par une analyse du modèle grec et de sa tradition manuscrite, et elle est accompagnée d'une traduction française et de commentaires en notes.

This study presents a previously unpublished Latin translation of the so-called *Last Vision of the Prophet Daniel* (*BHG* 1874), authored by Ubertino Posculo during his stay in the Constantinopolitan suburb of Pera, in 1454. This translation reflects the interest of contemporaries in the Byzantine apocalyptic tradition, which might be key in explaining the catastrophe of 1453. This edition of Posculo's translation is introduced by a study of the Greek original and its manuscript tradition and provides a French translation and a commentary.

REB 75, 2017, p. 313-319.

Jean-Claude Cheynet, *Les sceaux de Michel Psellos*. – La donation Zacos à la Bibliothèque nationale de France comprend une bulle datable du milieu du 11e siècle dont la légende est bilatérale. Elle précise le nom du sigillant, Constantin, ses dignités de patrice, *anthypatos* et vestès et ses fonctions de juge du Velum et d'*hypatos* des philosophes. L'identification avec le polygraphe contemporain et célèbre homme politique, Constantin-Michel Psellos, ne fait pas de doute, car la fonction d'*hypatos* des philosophes ne connaît qu'un titulaire au même moment. Sa carrière comprend des points obscurs, notamment son passage comme juge dans le thème des Thracésiens. Deux bulles bilatérales d'un Constantin, juge des Thracésiens, sont conservées, dont l'une au moins pourrait être attribuée à Psellos. L'attribution – vraisemblable – est toutefois moins certaine que celle de la bulle Zacos. En appendice est fournie l'édition du plomb de Léon Psellos.

George Zacos's gift of Byzantine seals to the Bibliothèque nationale de France includes a seal that can be dated to the 11th century. It bears text on both sides, giving the name of the sigillant (a Constantine), his honorary titles (*patrikios*, *anthypatos*, and *vestes*), and his offices (a judge of the Velum and *hypatos* of the philosophers). There is no doubt that this Constantine is the famous writer and political figure who wrote on so many topics, that is, Constantine-Michael Psellos. There is only one person to hold the title of *hypatos* of the philosophers at that time. His career is somewhat obscure on some points, for example when he was a judge in the theme of the Thracesians. Two bilateral seals belong to a Constantine, judge of the Thracesians. One of them could belong to Psellos, but this is not as certain as for the Zacos seal. The seal of a Leo Psellos is also discussed

REB 75, 2017, p. 321-327.

Werner Seibt, *The Enigma of Soteropolis*. – Two villages or fortresses in the East were called Soteropolis. One was located in Chaldia on the Akampsis / Çoruh River (Burzo, near modern Borçka), and the other was found in Abchazia (Pityous). The former had been the center of the tourma τοῦ Ἀκαμψῆ καὶ τῇ Μουργούλῃ in the early 10th century, and around the middle of the same century, a *kleisouriarches* resided there. The Escorial Taktikon mentions a *strategos* in this (small) fortress. Later the town became the eastern border of the Empire of Trebizond. Pityous had been an important Christian center in the early 4th century. As Soteropolis, it was an archiepiscopate in the 10th century, and beginning in the 12th century, it was often attached to the metropolis of Alania. From circa 1033 until around 1074, the town belonged to the Byzantine *strategia* of Soteropolis and Anakopia. In early Byzantine times, Pythia in Bithynia was also sometimes called Soteropolis.

Il existait en Orient deux villages ou forteresses appelés Sotèropolis, l'un en Chaldée sur l'Akampsis Çoruh (Burzo, près de la moderne Borçka), l'autre en Abkhazie (Pityous). Le premier était le centre de la *tourma* τοῦ Ἀκαμψῆ καὶ τῇ Μουργούλῃ au début du 10e siècle ; au milieu du 10e siècle, un *kleisouriarchès* y résidait et le *Taktikon* de l'Escorial mentionne déjà un *stratègos* dans cette (petite) forteresse. Plus tard, ce fut la frontière orientale de l'empire de Trébizonde. Pityous était déjà un centre chrétien important au début du 4e siècle. Sous le nom de Sotèropolis, ce fut un archevêché au 10e siècle, souvent uni à la métropole d'Alania à partir du 12e siècle. D'environ 1033 jusqu'en 1074 environ, la ville appartint à la *stratégia* byzantine de Sotèropolis et Anakopia. À la haute époque byzantine, Pythia en Bithynie fut aussi parfois appelée Sotèropolis.